La filosofía medieval

ALAIN DE LIBERA





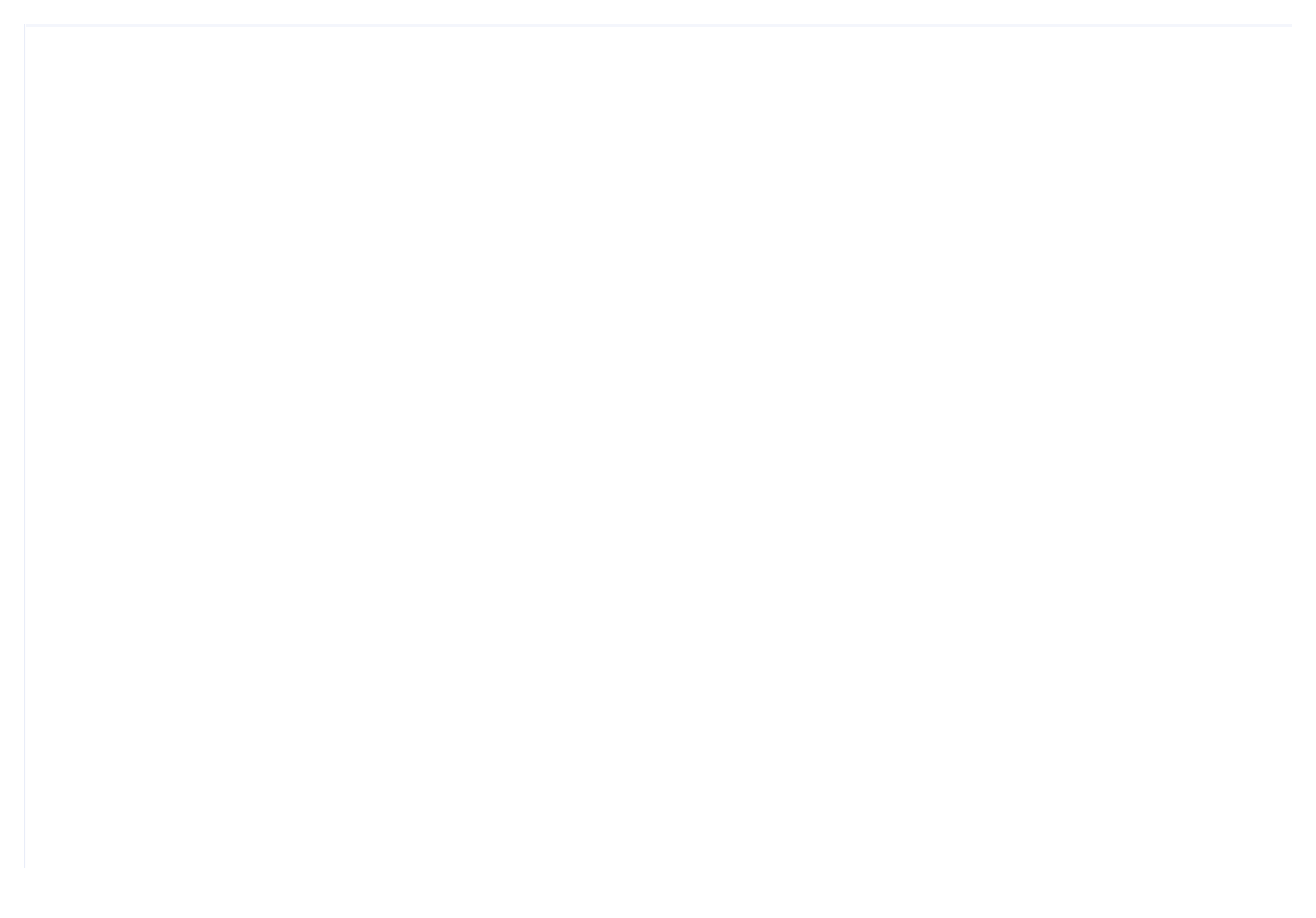


Ilustración de tapa:
Avicena enseñando. Miniatura de un manuscrito de las obras del filósofo (S. XIV)

Traductora
Claudia D'Amico

Revisón técnica
Ernesto D'Amico y Héctor Tovar

Diseño de tapa:
Sergio Eduardo Dinger

Única edición en castellano autorizada por



Presses Universitaires de France

Título Original
La philosophie médiévale

Editado con el apoyo del
Ministerio de Asuntos Extranjeros de Francia

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Agüero 2260 ☎ 4805-5485/5329/8333/8434 (1425) Buenos Aires

ISBN 987-506-035-6

Esta obra ha sido impresa el día 4 de Marzo de 2000
en los talleres de Editorial Docencia
Agüero 2260 ☎ 4805-5485/5329 Fax 4805-8333

Índice

Presentación

En opinión de los filósofos, la historia de la filosofía es el peor momento de la filosofía porque constituye su capítulo menos especulativo. Deberíamos aceptar ese reproche si la historia de la filosofía fuera solamente una pobre galería de opiniones ordenadas cronológicamente. Pero procurar revertir ese juicio transformando los distintos momentos de la historia de la filosofía en momentos puramente especulativos y sin historicidad implicaría transformar la historia de la filosofía en filosofía pura, es decir, en filosofía sin historia. En este caso, el reproche de los filósofos sería sustituido por el de los historiadores, pues éstos podrían afirmar, también con razón, que la historia de la filosofía es el peor momento de la historia porque constituye su capítulo menos histórico.

Me ha tocado tener que reiterar la mala costumbre de agregar un Prólogo a un libro que ya tiene un Prefacio. Es bien comprensible que exista el riesgo de que el lector procure pasar por alto mi burocracia propedéutica y se deje seducir directamente por el texto que presento. Ese riesgo me obliga a restringirla al máximo limitándola a un objetivo tan simple como importante: poner de manifiesto la importancia del libro de Alain de Libera desde la perspectiva de lo que podríamos llamar la historiografía del pensamiento medieval de este siglo. Su autor es historiador y filósofo de inteligencia creativa y mentalidad sintética, especialmente dotado para recrear filosóficamente capítulos de la historia del pensamiento sin perder ni su sentido histórico ni su envergadura filosófica. De hecho, su perfil intelectual ha logrado llenar el vacío dejado en Francia, en el campo de los estudios de historia de la filosofía medieval, desde la desaparición de la descollante personalidad de Étienne Gilson.

En los últimos treinta años el espectro temático de la historia de la filosofía medieval comenzó a verse incrementado por un nuevo tema. Éste ya no concernía directamente a alguno de los canónicos puntos que solíamos considerar como estereotipos de la especulación del medioevo: Dios,

el alma, el hombre, la ontología, los universales... En cambio, algunos historiadores comenzaron a ocuparse de otras reflexiones teóricas, relacionadas ahora con los criterios que debían guiar la reconstrucción histórica del largo milenio medieval. Y junto con ello también dedicaron algunas páginas a denunciar lo que consideraban como criterios historiográficos erróneos que habían contribuido a presentar una falsa imagen del período y dificultaban su fiel reconstrucción.

En síntesis, de lo que se trataba era de poner de manifiesto los presupuestos tácitos que actuaban como soporte y como hilo conductor teórico de las reconstrucciones de la historia de la filosofía de la Edad Media. Con ello nacía la historiografía, es decir, la historia de las historias de la filosofía medieval. La nueva disciplina era, *mutatis mutandis*, una suerte de psicoanálisis de las distintas versiones de la historia de la filosofía, es decir, una disciplina que buscaba reconstruir la historia oculta de un paciente realmente difícil: la historia de la filosofía medieval. Es verdad que la historiografía ya había visto la luz en otros ámbitos de la historia filosófica, pero ahora era asumida también por quienes se ocupaban del período medieval.

De ninguna manera puede resultar sorprendente que también la historia de la filosofía medieval procurara reconstruir su historia. De hecho, existían motivos muy fuertes para que la filosofía medieval despertara a la conciencia de la necesidad del autoexamen. Sus problemas son numerosos. El mismo Hegel, en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, pone en duda su cientificidad cuando afirma que desearía "calzar las botas de siete leguas" para llegar rápidamente a Descartes y poder gritar jubilosamente "¡tierra!", como lo hace el navegante. Esos problemas persisten si se tiene en cuenta que se trató de un período de la historia del pensamiento tan estrechamente ligado al Cristianismo, que algún historiador la denominó "la historia del Cristianismo que filosofa". Y a ello se agrega —para mencionar sólo algunas de las dificultades que parecían atentar contra el carácter verdaderamente filosófico de la filosofía de la Edad Media— la identificación del tomismo con la filosofía oficial del catolicismo, sancionada solemnemente por el papa León XIII en la encíclica *Aeterni patris*. Todo ello hacía que los límites entre la filosofía medieval y la ideología parecieran esfumarse. Más aún, con ello la filosofía de la Edad Media —usando ahora términos gastronómicos— se transformaba en un plato fuerte de la historiografía.

Precisamente, De Libera es bien consciente de estos problemas y emprende su reconstrucción sabiendo que debe evitar —lo dice expresamente— limitarse a una historia de la filosofía solo "occidental y cristiana", es decir, una historia de exclusiones que no se ocupe de los cristianos orientales —los bizantinos— y de los occidentales que no son cristianos —árabes y judíos—. Para colocar la filosofía en contexto histórico y superar una concepción puramenta fáctica de la historia, De Libera ha encontrado un hilo conductor nuevo en su reconstrucción: la interpretación del desarrollo de la filosofía medieval a la luz del fenómeno de la *translatio studiorum*: la transmisión de los estudios.

En efecto, es un hecho que la filosofía de la Edad Media no surgió solo en Occidente, sino que se generó gracias a la acumulación de sucesivas "herencias", un fenómeno equiparable al de transmisión de patrimonios intelectuales que culminan en el siglo XIII en París: la filosofía griega fue primero heredada y reelaborada por los cristianos de los primeros siglos, del Imperio de Justiniano se trasladó al mundo árabe —entretanto los intelectuales del Imperio carolingio procuraban restaurar una nueva Atenas—, y del mundo árabe a la Europa meridional, a lo que debe agregarse el aporte de los filósofos judíos. En suma, la filosofía medieval es presentada aquí como el resultado de la filosofía griega, árabe y judía, es decir, constituida en un proceso en el que se verificó de manera paradigmática el fenómeno que, con otros términos, podríamos llamar "tradición".

La principal virtud del libro de De Libera consiste en que ha sabido presentar una historia de la filosofía medieval en la que no se esfuma ni la fascinación de la historia ni el encanto de la filosofía. De su lectura resulta que la historia de la filosofía no es ni un conjunto de tesis teóricas vaciadas de contenido histórico ni un conjunto de momentos históricos vaciados de contenido especulativo, sino la sucesión de distintas figuras conceptuales que actúan como expresión de la conciencia y de las necesidades intelectuales de cada época. Desde esta perspectiva, ya nadie cree que no merezca ser investigada. Antes bien, ella se ha impuesto como fenómeno cultural cuyo conocimiento es necesario para entender el mundo de hoy.

En su juvenil trabajo sobre *La doctrina de las categorías y de la significación en Duns Scoto*, Heidegger rescata esa necesidad: "La investigación histórica del conjunto de la cultura del medioevo ha llegado hoy a tal altura de resultados, en cuanto a la penetración de la inteligencia y a la valoración objetiva, que ya nadie se maravilla si las viejas y apresuradas valoraciones, solo fundadas en la ignorancia, desaparecen dejando lugar a un creciente interés histórico-científico por ese período". El texto de Alain

de Libera, ahora en castellano en la excelente traducción de Claudia D'Amico, constituye un instrumento de calidad y utilidad que ratifica la afirmación heideggeriana.

Francisco Bertelloni

Prefacio

La historia de la filosofía medieval ha sido escrita en general desde el punto de vista del cristianismo occidental. Esta actitud no ha dejado de tener consecuencias: fija los objetos, los problemas, los dominios de investigación; calibra, distribuye, suprime, reparte según sus perspectivas, sus intereses y sus tradiciones; impone sus omisiones, imprime sus direcciones y directivas, y, por último, hace creer en la unidad de un período cuyas tensiones, minorías y disonancias pretende redescubrir rigurosamente, pero a condición de permanecer en el interior de un mismo *continuum* espacio-temporal, en el espacio de juego histórico definido por el horizonte "familiar" de la historia europea. La duración histórica en que se incluye la historia de la filosofía medieval es siempre la del Occidente cristiano. Son los acontecimientos de la historia occidental cristiana los que proporcionan la grilla mínima de legibilidad, los que imponen la periodización —periodización sumaria (el filósofo es menos exigente que el historiador de las técnicas o de las mentalidades), pero necesariamente sumaria, ya que visto desde París u Oxford el mundo medieval es lo suficientemente homogéneo y las crisis que lo golpean lo suficientemente raras como para escapar al soporte lineal suministrado por largas bandas de duración, friso único en que se inscribe el encadenamiento casi automático de los "movimientos de ideas" y de las "corrientes doctrinales".

Lo primero que debe aprender un estudiante al abordar la Edad Media es que la Edad Media no existe. La duración continua, el referente único donde el historiador de la filosofía inscribe la sucesión de las doctrinas y las trayectorias individuales que, a sus ojos, componen una historia —la "historia de la filosofía medieval"—, no existe. Existe una multiplicidad de "duraciones": una duración latina, una duración griega, una duración árabe-musulmana, una duración judía. Por ejemplo, cómo inscribir el primer siglo de la Hégira en "La Edad Media" sin plantear al mismo tiempo que para el historiador de la filosofía medieval el primer siglo de la

Hégira es el siglo VII de la era cristiana —no "corresponde al siglo VII", sino que "es el siglo VII"; dicho de otra manera: "nuestro" siglo VII. El cristianismo latino, el que habla en el "nosotros" de la historiografía y nos llega, ventrílocuo, como la palabra de una estrella muerta, ha erigido su tiempo en tiempo universal.

La historia no puede carecer de un referente temporal. El historiador francés que intenta escribir un manual de primer ciclo no debe reformar el calendario antes de redactar su texto, sino que debe hacer sensible a su lector sobre el fenómeno de la pluralidad de los tiempos. Para quien habla de la filosofía denominada "de la Antigüedad tardía", no es inútil pensar que el calendario de Diocleciano somete a un ritmo, divide, forma, establece un tiempo pagano, que es el de la filosofía pagana, donde ésta se sitúa, pero también el de lo que vive en ella —un tiempo que no es ni el tiempo cristiano ni el tiempo de lo que vive en él. Dos contemporáneos no viven necesariamente el mismo tiempo. Para escribir una historia de la filosofía medieval, el historiador que quiera asumir la realidad histórica deberá partir, pues, de la existencia de la pluralidad: pluralidad de culturas, pluralidad de religiones, pluralidad de los centros de estudio y de producción del saber.

Filosóficamente, el mundo medieval no tiene centro. No solamente porque el mundo medieval occidental tiene una pluralidad de centros (lo que muchos historiadores reconocen), sino también, sobre todo, porque existe una pluralidad de mundos medievales. El Bagdad del siglo III de la Hégira y el Aix del siglo IX de la era cristiana son contemporáneos, pero no están ni en el mismo tiempo ni en el mismo mundo ni en la misma historia. Cuando dos historias terminan por encontrarse (éste es el caso de los conjuntos antes citados), el historiador de la filosofía que es testigo —¡pero a qué distancia!— del fenómeno tiene como primera tarea dejar que estos universos espacio-temporales y geopolíticos se sitúen en el mismo nivel de consideración. Se trata de dos mundos epistemológicamente iguales en derechos que convergen o divergen bajo su mirada. El lugar del sabio no está ni del lado de Carlomagno ni del lado de Hârûm al-Rashîd; está en ambos, es decir, en ninguna parte.

Una historia de la filosofía tiene, pues, una doble tarea: debe seguir mundos múltiples que son simultáneos en el tiempo de "nuestra" historia, pero no necesariamente en el de su historia. Hacer coexistir en una misma historia general tiempos que no coinciden para aquellos que lo viven, tal es el problema a que debe enfrentarse la filosofía medieval. Existe aquí como un problema de husos horarios, que se puede describir tomando un ejemplo: en el Bagdad del siglo III (de la Hégira) los cristianos del siglo IX (de la era cristiana) ponen al califato abasí en el tiempo sin tiempo de la filosofía griega. Tener en cuenta los desfases horarios o, mejor dicho, las diferencias de ajuste de los relojes culturales; aceptar los desfases que experimentan la pluralidad de los tiempos vividos por los actores de la historia, he aquí lo que incumbe al historiador de la filosofía. No es lo mismo decir que Maimónides nació el 30 de marzo de 1135 y que el sábado 14 nisan del año 4896. El trabajo de la temporalidad supone un referente común: lo más simple es aceptar el referente escolar (el referente "latino"). Pero esta grilla debe servir para revelar la pluralidad misma de los tiempos que la forman. El efecto de simultaneidad que obtiene el historiador por la ficción de la universalidad de su propio tiempo debe permitir al lector experimentar lo que constituye el comienzo de la prudencia histórica y el requisito indispensable para la formación del historiador: no la desorientación sin el viaje, sino el efecto sutilmente deconstructor del "múltiplex" histórico. La convención narrativa, que es la de la periodización escolar, debe permitir el abordaje de la multiplicidad de las historias que componen y a la vez descomponen "nuestra" historia. Ir al tejido histórico siguiendo sus múltiples hilos, dejarlos que se unan y se desliguen bajo sus ojos, tal es el método adoptado en este libro. Esto supone una trama, un telón de fondo.

Fijar el telón de fondo de la historia de la filosofía medieval significa extender todo de un extremo a otro del Mediterráneo: de Occidente a Oriente y de Oriente a Occidente, de Sur a Norte y de Norte a Sur. La historia de la filosofía medieval no es la historia de la filosofía cristiana. Es la historia de la filosofía pagana y de los tres monoteísmos de los cuales ha sido el instrumento dócil o indócil, socio o competidor. Es la historia de pueblos diferentes y de lenguajes diversos, una historia de familia(s), de alianzas y herencias, de fraude y rapiña, de violencias y pasiones. El mayor pecado del historiador es la omisión. Si bien no puede decir ni saber todo, no debe callar nada de lo que sabe. Dado que las tradiciones filosóficas y los pueblos entran en la historia en tiempos diferentes, lo que proponemos es una introducción al estudio del pensamiento filosófico en Oriente y Occidente desde el siglo VI hasta el siglo XV de la era cristiana, y desde la segunda mitad del siglo II hasta el final del VIII de la Hégira. Este estudio hará patente los defases y los desarrollos paralelos, los encuentros creadores, las influencias y los rechazos, los procesos de apertura y los aislamientos. La historia práctica es una historia laica: tiene por objeto la pluralidad de las racionalidades religiosas y filosóficas sin privile-

giar ninguna. No presupone que exista una forma ideal de filosofía, ni que haya un estado ideal de la sociedad medieval, ni tampoco que la Edad Media haya sido un período ideal en la historia de la Humanidad. Sin embargo, se apoya en una serie de tesis cuya demostración quedará satisfecha por el volumen en su conjunto, aunque sería bueno suministrar desde ahora una primera justificación.

Tres cuestiones previas se erigen en el umbral de una historia de la filosofía medieval: ¿Existe el objeto, o si se prefiere, ha existido la filosofía en la Edad Media? ¿Es la filosofía medieval otra cosa que una teología revelada, equipada filosóficamente? ¿La filosofía medieval ha aportado, cualquiera sea su naturaleza, una contribución significativa a la historia general de la filosofía?

La primera cuestión se puede formular también de la siguiente manera: ¿Han conocido el Oriente y el Occidente una forma de vida y de producción intelectual susceptibles de ser calificadas como "filosóficas" durante el período cronológico que nos ocupa?

La segunda: ¿El conflicto entre filosofía y teología absorbe toda la historia de la filosofía en la Edad Media? ¿La filosofía no es más que una teología racional, un método teológico particular o una manera de hacer la teología, lo que se llama una "teología escolástica"? En suma, ¿la filosofía sólo es un instrumento subalterno de la teología?

La tercera: ¿Ha aportado o agrega la filosofía medieval otra cosa que la filosofía antigua o antigua tardía?

La respuesta a estas tres preguntas es generalmente negativa. Este fenómeno tiene sus explicaciones. He aquí las nuestras: el mismo etnocentrismo que hace celebrar los éxitos de la filosofía cristiana a un É. Gilson había destruido antes la filosofía medieval en el espíritu de la Ilustración, en el cual se apoyan los no católicos. Los adversarios de la Edad Media, principalmente los humanistas, en todo caso aquellos que han destruido el modo de pensar medieval, han impuesto la lectura histórica y la misma visión de sus destructores. Intentaremos aquí rectificar estas dos perspectivas.

Introducción

La Edad Media —época intermedia entre la Antigüedad y la Edad Moderna— abarca, según se afirma, el período comprendido entre la caída del imperio romano de Occidente (476) y la toma de Constantinopla por los turcos (1453). Dos acontecimientos políticos circunscriben estos diez siglos. La naturaleza misma de estos acontecimientos muestra que la comprensión tradicional del período medieval está centrada, inconscientemente, sobre la romanidad. Si tomáramos literalmente la delimitación escolar, habría que decir que los diez siglos que corren entre la destitución del emperador Rómulo Augústulo (476) y la victoria de Mehmet II sobre Constantino XII (1453) corresponden al plazo histórico otorgado a Roma; en otras palabras: el tiempo que el Imperio Romano de Oriente, y con él el Imperio Romano, tardó en desaparecer. Ahora bien, curiosamente, pese a que se pone a Roma en los dos extremos del proceso, y pese a que la Edad Media se inscribe entre las dos caídas de Roma, o la caída de las dos Romas —la primera y la segunda "Ciudad Eterna"—, la historia tradicional no da un papel central a Constantinopla en la historia de la Edad Media, como si el historiador tomara espontáneamente el punto de vista de un romano de Occidente sobre los romanos de Oriente. Esta partición del mundo en dos es un hecho histórico que se reproduce más o menos conscientemente en la práctica del historiador. Así, aunque la toma de Constantinopla marque el fin de la Edad Media y, por lo tanto, del Medioevo occidental, la historia del Imperio Romano de Oriente no forma parte de la historia occidental. En el fondo, la visión de la Edad Media se confunde con lo que se denomina el "Occidente cristiano"; está centrada sobre él, y todo lo que no es occidental y cristiano a la vez es puesto al margen como un apéndice exótico carente de legitimidad propia. He aquí los rechazados: lo cristiano no occidental, en otras palabras, los cristianos de Oriente (confundidos en una misma masa oscura, si no condenada); lo occidental no cristiano (los árabes y los judíos). Dos oposiciones Oriente-Occidente se superponen así en "nuestra" percepción de la Edad Media: por un lado,

la oposición entre las dos Romas imperiales, los dos imperios, las dos romanidades; por otro, la oposición entre las dos iglesias, los dos cristianismos (occidental y oriental). El fenómeno tiene dos consecuencias perversas: es tan malo admitir a los orientales cristianos como a los occidentales no cristianos. La Edad Media queda así confiscada en provecho de un mismo grupo: los occidentales cristianos o cristianos occidentales.

Hay varias Edad Media. Según la tradición lingüística y literaria, la Edad Media literaria francesa, por ejemplo, no comienza evidentemente en el 476, sino sólo a fines del siglo IX, con la *Cantilène* (o *Séquence*) *de Sainte Eulalie* (881-882) y termina en el tramo final del siglo XV. Según la cultura, ¿dónde concluye la "Edad Media judía"? ¿Con la expulsión de los judíos de España (1492)? ¿Con la muerte de Eliya Delmedigo, el último averroísta judío (1497)? ¿O bien, como lo sugiere un historiador reciente, "después de la obtención de la igualdad de derechos y la caída de los muros del ghetto"?

La valoración del período medieval también varía. Para los escritores de los siglos XVII y XVIII la Edad Media no es más que una época bárbara. En el siglo XVII, el término "gótico" es aplicado de manera despectiva a la arquitectura medieval; en el siglo XVIII no solamente son denunciados el fanatismo y la grosería de la Edad Media, sino también la "influencia" intelectual "árabe". Encontramos aquí la marca de las dos invasiones que continúan extendiéndose en el imaginario moderno: la del gótico, que arruina la arquitectura, y la del árabe, que destruye el pensamiento.

En su *Traité de l'opinion*, publicado en Venecia en 1735, el marqués Gilbert-Charles Le Gendre de Saint-Aubin pinta un cuadro de la filosofía medieval poco halagador: artículo de importación, es a la vida del espíritu lo que el gótico es al arte —una corrupción del gusto francés nacida de las Cruzadas, del saqueo de Bizancio y del descubrimiento del aristotelismo árabe... Algunas líneas históricamente falsas, pero que bastan para imponer un escenario catastrófico del cual beberán abundantemente los años posteriores hasta el umbral del siglo XX...

> Después de la toma de Constantinopla, los franceses trajeron los libros de Aristóteles comentados por los árabes. Se introdujo entonces una filosofía extraída de Avicena y otros comentadores africanos; el mal gusto arabesco echó a perder las escuelas, así como la arquitectura y las otras artes habían sido corrompidas por el gusto gótico. Bárbaras y vanas sutilezas tomaron el lugar de la antigua filosofía y se apoderaron de la lógica y de la metafísica, que eran casi los únicos objetos de los filósofos de entonces.

Diagnóstico: la escolástica es a la vez una *deformación* árabe de la ciencia filosófica y una forma de *ornamentación* complicada, enmarañada y sobrecargada que *desfigura* un pensamiento reducido a la lógica y a la metafísica, así como el gótico había quebrado la tranquilidad de las apariencias en la vana exuberancia de sus festines de piedra.

En esta misma línea, la del *gusto* y las *repugnancias*, un Boureau-Deslandes concluye dos años más tarde la inutilidad intelectual y estética del pensamiento medieval:

> Una vez que se ha *degustado* la filosofía moderna, es bastante difícil acostumbrarse a la de los escolásticos [...]. La pena de un viajero que atraviesa los campos áridos e incultos no es más grande que la de un espíritu razonable que está obligado a leer, por deber de dedicación a los escolásticos, los veintiún volúmenes *in folio* de Alberto Magno, o los doce de Juan Escoto, o los diecisiete atribuidos a santo Tomás de Aquino.

Interminable e ingrato, el pensar medieval es en primer lugar un *corpus excesivo*, una masa voluminosa, monstruosa, oscuramente condenada al polvo, como una ruta que surca las planicies desoladas: demasiados libros, demasiadas páginas, demasiados kilómetros.

Es también un pensamiento *extraño*. Le Gendre denuncia una primera aculturación, la de 1204: la llegada de los comentadores árabes dentro del bagaje de los vencedores de Bizancio. Hay otra. Según él, hasta el siglo XV todo el mal continúa viniendo de Oriente; a ese primer choque cultural sucede, pues, un segundo: el éxodo de los griegos refugiados en Italia después de la toma de Constantinopla por los turcos.

Según Condillac, que comparte esta visión negativa de la *translatio studiorum*, es la afluencia de estos huéspedes indeseables lo que impide al *gusto* desarrollarse en Italia, favoreciéndose así el funesto magisterio de las lenguas muertas en detrimento de las lenguas nacionales y echando a perder las esperanzas estético-lingüísticas que en el siglo XIV pudieron dar un Dante, un Petrarca o un Boccacio:

> Los griegos, esos griegos a los cuales se les atribuye el renacimiento de las letras, se extienden por Italia como una nube e interceptan la luz que acababa de mostrarse.

De este modo, envueltos por completo en la nube griega, los medievales terminan apareciendo como los culpables de una verdadera *práctica bárbara de la ciencia*. Sumergida en la ignorancia, la Europa medieval

"se dedica a estudios peores que la ignorancia misma". Se instaura una divergencia insuperable entre los buenos espíritus, "asqueados de lo que se les ofrece, pero que carecen de las suficientes luces como para justificar su repugnancia", y los espíritus falsos, que son "tanto más vanos en la medida en que están convencidos de que nadie puede comprender nada allí".

La hostilidad de las Luces respecto de la Edad Media observa sólo la tradición cristiana. Pero para los historiadores del judaísmo, las Luces del siglo XVIII son, por el contrario, allende los siglos, una suerte de continuación de las luces de Bagdad y de Córdoba. Un historiador titula uno de sus libros *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung* (*De las luces medievales a las Luces modernas*), en el que afirma que existe una "continuidad histórica evidente" entre los dos Moisés: Moisés Maimónides y Moisés Mendelssohn. Por el contrario, para un historiador del pensamiento árabe-musulmán, la supuesta "Edad Media" es considerada como una época de nacimiento, la época del auge y apogeo de la cultura.

Estas diferencias deben aparecer y subsistir en un panorama descentrado. Un tópico es que la Edad Media ha sido testigo del reemplazo de la filosofía griega por la teología cristiana.

¿Cuándo dejó de existir la filosofía "griega": en la Antigüedad Tardía o en la Edad Media? ¿Dónde ubicar el límite entre ambas? Simplicio, neoplatónico, calificado unánimemente como "el último gran filósofo pagano de la Antigüedad Tardía", y Juan Filópono, llamado "el Gramático", cristiano monofisita triteísta, son contemporáneos; ambos han sido alumnos de Ammonius en Alejandría. Uno abandona Atenas cuando Justiniano clausura la escuela en el 529, y se exilia o finge exilarse en Persia sasánida; el otro, el mismo año, publica un tratado contra Proclo, que salva la escuela de Alejandría de la furia del emperador cristiano. En la *Enciclopedia de obras filosóficas*, Simplicio aparece en "Antigüedad (tercer milenio a. C - s. VI d.C)"; Filópono en "Edad Media - Renacimiento (s. VI - 1599)".

Para nosotros, el siglo de Justiniano es un período crucial. Es el siglo de la reconquista, de la suprema afirmación de la romanidad bizantina, la reconstitución de la unidad del imperio de Constantino. Ahora bien, es en esta época que el poder político cristiano decide erradicar la filosofía pagana. El espacio histórico en que se sitúa Justiniano no es ni medieval ni antiguo tardío: el tiempo en que se inscribe su acción es el de la romanidad. Justiniano es un romano. Es un emperador romano que se esfuerza por poner fin a la filosofía como institución y realidad social.

La decisión de Justiniano se explica fácilmente. Dado que el principal objetivo del emperador era lograr la unificación del imperio, la unidad religiosa resulta una herramienta esencial e indispensable para la política imperial. Ahora bien, la existencia en Atenas de un centro institucional consagrado a la conservación del politeísmo neoplatónico era un obstáculo mayor —quizá el único obstáculo ideológico— para la consumación de la cristianización intelectual. Desde Porfirio y su *Contra los cristianos*, la Escuela de Atenas propagaba su apología de un misticismo puramente "helénico" y lanzaba sus ataques punzantes a la forma de vida y a la dogmática cristianas, a la vez que proclamaba una filosofía y una religión opuestas a la religión del Estado; por otra parte, tenía su propio culto litúrgico. Lo que hizo Justiniano fue romper con una filosofía que competía con el cristianismo en su propio terreno.

Prohibida en Atenas, la filosofía emigrará a Asia, es decir, al Cercano Oriente: los filósofos atenienses, Simplicio y Damascio a la cabeza, parten para el imperio sasánida buscando (y obteniendo) protección en la corte del rey Khosrô (Khusraw o Chosroès) I (531-579). Esta huida, que la propaganda persa quizás ha magnificado, puede sorprender si se identifica la filosofía "griega" con la de la Grecia del siglo V a.C. Pero en el fondo no tiene nada de asombroso en el siglo VI d.C. Aunque la religión oficial de los sasánidas sea el mazdeísmo o zoroastrismo, Khusraw Anushirvan (de alma inmortal) se rodeaba tanto de cristianos (había una importante comunidad nestoriana en Persia) como de filósofos paganos. La interpenetración de las comunidades en Oriente es un fenómeno que Occidente no ha conocido, exceptuando los casos de España y del sur de Italia (durante el renacimiento del siglo XII). En los años 540-550, un Cosmas Indicopleustes (el "navegante de los mares de la India"), cristiano bizantino, alumno del *catholicos* de la Iglesia nestoriana de Persia (Mar Aba), refuta a Juan Filópono oponiéndose a la teorías científicas de Ptolomeo. De esta manera, el conflicto entre "helenismo" y "cristianismo" no queda cerrado después del supuesto exilio de los filósofos en Persia: la filosofía tampoco está muerta en esta época. Por el contrario, comienza un movimiento de desplazamiento o de traspaso de la ciencia —la *translatio studiorum*— que va a durar hasta el fin de la Edad Media. Es este movimiento el que constituye la articulación y el proyecto de nuestro libro.

La idea de "translación de los estudios" , evidentemente asociada a la de "translación del Imperio", ha sido una poderosa herramienta de la propaganda occidental cristiana tanto en la época de Carlomagno como, después, en la del reino de Francia. Los medievales eran tan conscientes

de ser herederos, que quisieron situarse en la historia como los restauradores de la cultura antigua y del imperio. La idea, lanzada por Alcuino, de hacer en Francia una "Nueva Atenas" (*Athenae nova in Francia perfici*) inaugura nuestra percepción media de la *filiación griega* —no se trata de restaurar Roma, que fuera de la de Plotino no ha tenido jamás gran enseñanza filosófica, sino Atenas, capital de la filosofía; sin embargo, ha de ser una Atenas cristiana, donde los siete dones del Espíritu Santo, al sumarse a las siete artes liberales, consagrarían la superioridad de la segunda Ciudad sobre la primera. Retomado y orquestado a fines del siglo IX por Notker Labeo en la *Cronique de Saint-Gall*, el tema reintegra a Roma a la transición. La continuidad va sin tropiezos: "La enseñanza de Alcuino fue tan fructífera que los modernos galos o franceses devendrán los iguales de los antiguos de Roma y Atenas". El magisterio francés, que colorea aún nuestro imaginario nacional, se vuelve pronto un lugar común que se encuentra hasta en los siglos XIV y XV. En 1384, en ocasión de un conflicto entre la Facultad de Derecho y el Capítulo de Notre-Dame, los juristas sostienen sus pretensiones arguyendo que el "estudio de la Universidad de París [...] que tiene cuatro facultades [...] que están allí desde que hay universidad en París [...] es la más antigua del mundo, porque es la que hubo en Atenas, y fue trasladada de Atenas a Roma y de Roma a París". En noviembre de 1405, en su sermón *Vive le Roi!* Juan Gerson, predicando ante Carlos VI, inscribe la secuencia *Atenas, Roma, París* en la larga serie: el primer hombre ha transmitido la ciencia a los hebreos, los hebreos a los egipcios, Egipto a Atenas, Atenas a Roma, Roma a París. Paralelamente, también en el siglo IX, con el abad Hilduino, bajo el reino de Carlos el Calvo, nace la extravagante leyenda que identifica bajo el nombre de "Dionisio del Areópago" al primer ateniense convertido por san Pablo, que es ni más ni menos que el primer obispo de Atenas y el Dionisio fundador de la Iglesia parisiense, primer obispo de París, martirizado en el siglo III bajo el reinado del emperador Decio. Es evidente que la transferencia del cargo episcopal de Atenas a "Lutecia" confirmaba decisivamente la importancia de París y del reino de Francia en la cristiandad. El hecho de que los primeros artífices del tema de la *translatio studiorum* hayan sido anglo-sajones, como Notker el Leporino (alias *Notker der Deutsche*), y de que, a modo de competencia, las tradiciones alemanas hayan hablado de una "translación de las reliquias de Dionisio" a Ratisbona, no debe llamar la atención: la propaganda del *traspaso* estuvo inicialmente consagrada para la gloria de la dinastía germánica carolingia, y es a partir de allí, a través de sus primeros soberanos, que ella ha recaído sobre Francia.

En suma, ideológicamente o no, la noción de "translación de los centros de estudio" tiene un innegable valor para pensar la historia de la filosofía en los confines de la Antigüedad tardía y de la Edad Media, y aun más allá. De hecho, permite expresar la realidad y a la vez su distorsión. Una realidad mancillada de propaganda antibizantina. El traspaso comienza en la época de Justiniano. La filosofía emigra (o sueña emigrar) del imperio bizantino al imperio sasánida, luego aparece nuevamente en el imperio bizantino —en el 532, Simplicio y los filósofos se establecen en Harrân (es improbable que hayan ido más allá). Instalada más al este, en territorio bizantino, la filosofía *pagana* perdura. También subsiste, adoptada y adaptada, en los medios cristianos rebeldes a la ortodoxia de Constantinopla, entre los jacobitas (monofisitas) y los nestorianos esparcidos por todo el Cercano Oriente. La llegada del Islam no cambia nada —por el contrario, la filosofía continúa existiendo: primero como forma de vida autónoma (ella prospera tardíamente en Harrân); luego, en Bagdad, como elemento de una nueva cultura monoteísta: la *cultura islámica*.

Mal que le pese a Notker el Alemán, todos los caminos no vienen de Roma —ni tampoco de Atenas— ni todos llevan a París. Hay varias *translationes studiorum* en los confines de la Antigüedad y de la Edad Media: una se realiza de Atenas a Persia y de Persia a Harrân (a menos que estos dos traspasos no sean más que uno); otras se hacen de Alejandría a los monasterios sirios de los siglos VII y VIII; un tercer movimiento se efectúa por la cultura siriaca hacia la cultura árabe, de Alejandría a Bagdad. Estos movimientos abarcan toda la alta Edad Media: son suficientes para enmarcar y estructurar una historia. Sin embargo, no todas las series tienen el mismo proceso. En la misma época, el Occidente cristiano es filosóficamente estéril. No saldrá de su largo sueño sino con una nueva *translatio* que va de Bagdad a Córdoba, y luego a Toledo; dicho de otro modo: del Oriente musulmán al Occidente musulmán, luego, de allí, al Occidente cristiano.

Una translación interior a la tierra del Islam, ligada a la conquista musulmana, ha hecho posible el retorno de la ciencia griega al mundo latino. Evidentemente, los filósofos de la tierra del Islam del siglo X o del siglo XI d.C ya no tenían nada que ver con los filósofos paganos que se habían refugiado en la corte de Khusraw I en la época preislámica. Vivían en una sociedad musulmana y ellos mismos eran musulmanes o "gente del Libro", es decir, ligadas a una Revelación —prácticamente: judíos, cristianos o sabeos. Pero también es verdad que no dejaron de predicar el

ideal filosófico y la forma de vida filosófica como una posibilidad para la existencia.

Los cuadros de la historia de la filosofía pintados por los árabes son, desde este punto de vista, elocuentes. Como lo señala R. Brague, "el aristotelismo árabe reivindica", él también "la continuidad de una tradición ininterrumpida". Para al-Fârâbî (870-950), "la *translatio studiorum* no tiene lagunas desde Alejandría a Bagdad". Así, lo verdadero es explicar que el saber filosófico se ha transmitido de los caldeos (los antiguos habitantes de Irak) a los egipcios; más tarde a los griegos, a los sirios cristianos y, finalmente, a los árabes. "Todo lleva a creer que Fârâbî ha concebido su propia actividad como preparatoria de una restauración de la filosofía después del eclipse" que había sufrido. Pero ya en el siglo IX, al-Kindî (hacia 800-866) y los miembros de su círculo aparecen ocupando un lugar destacado en la historia de la filosofía, ya que, después de Alejandro, Plotino y Proclo, son ellos los que le darán un toque final a la teología, de la cual la Metafísica de Aristóteles sólo había establecido los fundamentos.

De Alejandría a Bagdad, de Bizancio al Islam, tal es la primera etapa del "traspaso de los estudios". Luego siguieron otras, donde hubo una fuerte participación de los judíos y cristianos de Occidente. La ruta, o más bien, las *rutas de la filosofía* que recorreremos aquí son: de Bizancio a Bagdad, de Ifrîqîya al Andalûs, de Sepharad a Provenza, de Toledo a París.

1. La filosofía en Bizancio

En la actualidad, la filosofía bizantina todavía es mal comprendida, por lo general despreciada, poco estudiada y nunca traducida. Se pueden señalar cuatro aspectos del fenómeno filosófico bizantino: 1) Entre los siglos IX y la mitad del XV, los bizantinos consideran la filosofía como "helénica", es decir, como *extranjera* —una extranjería religiosa que eclipsa totalmente el factor etno-cultural "griego"—: los bizantinos hablan de la *filosofía* como de una "ciencia exterior" o de una "filosofía de afuera" (*exôthen, thurathen*) por oposición a la teología *cristiana*, la verdadera filosofía, llamada "filosofía del interior" o "filosofía de adentro". 2) En este período, la filosofía del afuera goza de una completa autonomía teórica: la presentación de la filosofía como "sirviente de la teología", considerada por los historiadores como "típicamente medieval", es ignorada en Bizancio. Si bien la semántica lógica de Aristóteles y Porfirio es utilizada por los monjes para fijar la conceptualidad y el vocabulario de la teología trinitaria, la lógica no tiene el *status* de *instrumento privilegiado* de la teología, que es lo propio del mundo latino; recíprocamente, casi no hay testimonios de la presencia de la idea de "teología como ciencia", de teología como teo-lógica (elaboración "dialéctica" de los contenidos de la fe). 3) La teología, puramente monástica, no era enseñada escolarmente, la enseñanza superior bizantina no la trata: los altos estudios tienen por objeto la formación de funcionarios; la enseñanza de la filosofía, también institucionalizada por el poder, queda coma la mera prolongación de una enseñanza privada cuantitativamente modesta: a falta de instituciones universitarias, en el sentido estricto del término, la posibilidad misma de un *conflicto institucional* entre filósofos y teólogos (un "conflicto entre Facultades", para retomar el título de Kant) no existe en Bizancio, como sí ocurrió en el Occidente cristiano latinófono. 4) Por último, el modelo del filósofo bizantino es el del "enciclopedista". La filosofía se orienta más hacia las disciplinas positivas (el *quadrivium* de los latinos) que hacia la metafísica: el buen filósofo es un buen erudito, un *polyhistor*, capaz de enseñar la mayor cantidad posible de temas, un re-

tórico que domina el arte antiguo, a menudo insípido, de las descripciones, oraciones fúnebres, panegíricos imperiales y otros tratados parenéticos.

La filosofía bizantina tiene, pues, un perfil original; es necesario abordarla en su propio contexto —en el Oriente cristiano, pero también en la *romanidad*—, y no en función de los modelos y de las normas inherentes al Occidente de habla latina.

1. Características históricas y culturales

Si bien la caída de Roma marca el derrumbe de la cultura latina y el comienzo de un proceso de descenso que se extiende hasta el renacimiento carolingio, y más tarde, después de un nuevo eclipse cultural, hasta el siglo XI, la actividad teológica, filosófica y literaria ha perdurado en Bizancio durante lo que se llama, por referencia solamente al Occidente latino, la "noche de la alta Edad Media". Desde el siglo IX, con Focio —dicho de otra manera, con la aparición de la dinastía macedónica de Basilio I (867-886) y, sobre todo, en 862, con el primer cisma entre la Iglesia griega y la Iglesia latina del papa Nicolás I (858-867)—, el esplendor cultural de Bizancio comienza a escalar niveles comparables y muchas veces superiores al de los latinos. En lo sucesivo, la "Roma menor" no dejará de producir y de dispensar un saber filosófico y teológico vivo y original.

La continuación de la Antigüedad llamada "tardía" en la Edad Media bizantina es un fenómeno capital poco observado por los historiadores de la filosofía. De hecho, es todo el contexto socio-religioso del neoplatonismo el que se prolonga en Bizancio: los presagios, los sueños, los trances de médium son por mucho tiempo moneda corriente. En pleno siglo IX la vidente Dositea, protegida del patriarca Miguel Cerulario, hace "hablar" a la Trinidad, a la Virgen y a los profetas en unas sesiones de espiritismo eclesiástico, impensables, en la misma época, en el mundo de habla latina; en el siglo XII la astrología causa furor y todas las artes adivinatorias ganan sus adeptos (¿no acusa Miguel Pselo a Cerulario de ser maestro en espatulomancia —el arte de leer en la espalda del carnero que los árabes llaman '*ilm al-katif*' y los latinos '*agnitio spatulae*'?). La filosofía bizantina pertenece a este mundo, no al mundo "griego" imaginado por los filósofos alemanes desde el siglo XIX.

Más allá de ese obstáculo constituido por la idea que los filósofos se hacen de Grecia y del destino "griego" de Europa, una idea según la cual Bizancio, la *oriental*, queda excluida (pues se considera que los bizantinos no son griegos), existen otros dos factores que dificultan la evaluación del pensamiento bizantino en la historia de la filosofía: por un lado, el desconocimiento del valor y de lo específico de la patrística griega (el agustinismo dominante en la tradición latina tiene poca simpatía por las ideas "orientales"); por otro, en su visión de una Bizancio totalmente consagrada a una teología de las distinciones estériles ("bizantinas") y, al mismo tiempo, hostil a cualquier especulación intelectual, el historiador de la filosofía sigue, sin saberlo, el veredicto ideológico de los teólogos latinos y de la propaganda política de las cruzadas. De esta manera, se omiten dos hechos importantes. El primero es que, cualquiera sea su valor científico, su finalidad última y sus recursos humanos efectivos, Bizancio tuvo cátedras de enseñanza filosófica en una época donde el Occidente latino no *reconocía* la filosofía como tal. El segundo es que, más que en el Occidente latino (dado que el acceso a las fuentes auténticas era más completo), la visión y la práctica bizantinas de la filosofía se concentran en la oposición Aristóteles/Platón. Allí donde los latinos practicaron un conformismo proveniente de sus fuentes árabes y ligado a su ignorancia fáctica de la obra de Platón, los bizantinos fueron conflictualmente platónicos o aristotélicos, siendo su concepción del platonismo evidentemente más profunda, más vasta y, por último, más militante de lo que fue en el mundo latino durante toda la Edad Media. Por lo demás, sabemos que es de Bizancio de donde Occidente recibe el platonismo tardíamente.)

Antes de cualquier estudio detallado, es necesario entonces rectificar dos errores: 1) El Occidente latino no ha tenido el monopolio de la filosofía entre los cristianos. 2) Si bien Bizancio no ha conocido de entrada el fenómeno de la *universitas*, que de hecho constituye un punto específico del mundo latino, ha dispuesto de instituciones escolares privadas (comparables con las escuelas parisinas de "dialéctica" del siglo XII) y de instituciones públicas y estatales que no tienen un equivalente estricto en el Occidente latino, aun cuando, en definitiva, este tipo de institución haya sido organizada como una "universidad a la bizantina", más parecida a nuestras grandes escuelas que a la Universidad parisina u oxoniense del siglo XIII.

2. Las instituciones escolares

Existieron muchas pseudo-"universidades" (no en el sentido de *universitas*, noción puramente medieval latina, sino más bien en el de *auditorium*) en el mundo romano: la del Capitolio, fundada en el 330 por Constantino, más tarde ampliada por Teodosio II en febrero del 425; la de Ale-

jandría, la de Beirut (derecho) y la de Atenas. La filosofía se enseñó sobre todo en las "universidades" de provincia. El *auditorium* capitolino de Teodosio II muestra claramente la relativa marginalidad de la filosofía en esta época (una sola cátedra de filosofía, en griego, contra veinte cátedras de gramática: diez griegas, diez latinas; u ocho cátedras de retórica: cinco griegas y tres latinas). Bajo el emperador Heraclio, la "universidad" de Constantinopla, el *Pandictatorium*, tenía todavía una sola cátedra de "filosofía", a cargo de Estéfanos, "maestro ecuménico" (título inicialmente dado a los profesores de derecho de Beirut) y discípulo de Juan Filópono. Poco después aparece la universidad de Magnaura, creación del *basileus* Teófilo (el hijo de Miguel el Tartamudo, 820-829), confirmada y reestructurada por el césar Bardas en 863 y a cuya cabeza se pone la personalidad excepcional de León el Matemático. Ciertamente, el título de filósofo, corrientemente certificado en esta época, designa un grado académico antes que una profesión u orientación disciplinaria precisa. Una real continuidad pedagógica une al mundo bizantino de los años 900 con el de la Antigüedad tardía.

El cierre de la escuela de Atenas por Justiniano no firma la sentencia de muerte de la filosofía en Bizancio. Por el contrario, una de las características de la organización de la cultura bizantina y de su transmisión es el haber continuado en Constantinopla la enseñanza superior imperial de la filosofía que Marco Aurelio había inaugurado en Atenas. León el Matemático y, más tarde, en el siglo XI, Miguel Pselo, *cónsul de los filósofos*, son los lejanos sucesores de los profesores funcionarios (como Alejandro de Afrodisia, destacado por los Severos hacia el 198 para enseñar una de las cuatros grandes filosofías de la Antigüedad: peripatetismo, estoicismo, platonismo y epicureísmo).

De esta manera, contrariamente a lo que se dice, la enseñanza de la filosofía continúa después del siglo VI, y no solamente en la periferia del imperio bizantino. Si bien se ha podido establecer que esta enseñanza se mantuvo en Harrân hasta el período islámico, la figura de León el Matemático en el siglo IX muestra su continuación en la misma Constantinopla. En efecto, *todo el siglo IX ha sido de continuación filosófica: modesta en el Occidente latino, más clara en el Oriente cristiano, intensa en tierra del Islam*.

Cuando los árabes conquistan Alejandría y Beirut, el conjunto de la cultura superior bizantina se repliega a Constantinopla. La filosofía tiene su oportunidad. En el 863, gracias a Bardas, la escuela superior de Estado de Magnaura —el palacio imperial— tenía cuatro cátedras: gramática, geometría, astronomía y filosofía. Esta última cátedra se confió a León (ya nombrado por Teófilo, pero alejado por iconoclasta bajo la regencia de Teodora), que también era el director del establecimiento.

Lo que los historiadores han llamado, utilizando un término impropio, la "universidad de Magnaura" tenía como principal objetivo la formación de funcionarios; por lo demás, Constantino VII Porfiriogénito (913-959) contrató a muchos. Si la utilización de la noción de "intelectual orgánico", tan cara a J. Le Goff, pudiera justificarse en la Edad Media, su aplicación calificativa sería correcta para el caso de estos filósofos y sabios, cuya formación apuntaba a forjar buenos administradores. Filosóficamente, León el Matemático (su nombre se asocia principalmente con la historia de la tradición manuscrita de Arquímedes y de Euclides) era platónico: en una época donde el Occidente latino ignoraba la casi totalidad de los textos de Platón, León poseía copias de las obras de Platón y de Porfirio.

Extinta hacia fines del siglo X, la "universidad de Magnaura" es reemplazada, para la filosofía, por la escuela privada, fundada en 1028 por el platónico Juan Mauropo, proveniente de Claudiópolis, Cilicia, acción que es el punto de partida de una verdadero renacimiento escolar y cultural alentado por el emperador Constantino Monómaco (1042-1055). Si bien se ha exagerado un poco la importancia de esta restauración de la "universidad" de Constantinopla (sería mejor hablar de Academia, sobre todo si se piensa en su platonismo militante) —de hecho, a pesar del título de *hypatos* o "cónsul" de los filósofos ostentado por Miguel Pselo (que considera sobre todo la tutela ejercida sobre los eruditos, bautizados *filósofos del Senado*), lo que éste y su colega Nicetas el Gramático dirigen es un cuerpo de profesores de escuelas secundarias (*maïstores*) y de "asistentes" (*proximoi*) que no es otra cosa que la "escuela de San Pedro"—, el éxito del fenómeno occidental latino de la *universitas* no debe hacernos desmerecer la importancia de las escuelas bizantinas públicas o privadas. Por un lado, es evidente que la estructura de una escuela pequeña, como lo son las escuelas bizantinas, favorece la transmisión de una filosofía indisolublemente concebida como un saber y una sabiduría. Por otro, la libertad relativa de la cual gozan desde un principio las instituciones privadas, especialmente con relación al Patriarca y a la Iglesia —porque están profundamente ligadas a la personalidad de su fundador—, era propicia a una cierta reviviscencia de la idea antigua de la filosofía. En todo caso, será la enseñanza impartida en estas escuelas privadas la que preparará el renacimiento de la filosofía griega en el Bizancio del siglo XI. En adelante, a pesar de las diversas condenas eclesiásticas y de la concesión a la Iglesia del derecho a inspeccionar los estudios, hecha por Alexis Comneno, se siguió

enseñando filosofía. Juan Ítalo, que en 1055 sucede a Pselo en el cargo de "cónsul de los filósofos", y su alumno Eustrato, que el mundo latino habría de reverenciar con el nombre de "*Comentador* de la *Ética Nicomaqua*", producen una obra abundante y tienen discípulos. La importancia de la filosofía y de las escuelas en el Bizancio del siglo XI es tan grande que se ha llegado a hablar de un "gobierno de los filósofos" (P. Lemerle).

En el plano de los contenidos, la condena a Juan Ítalo implicó un cambio provisorio en favor del aristotelismo. Bajo Manuel Comneno, la lección inaugural de Miguel de Anchialis, nuevo "cónsul de los filósofos", anuncia la ruptura con el platonismo: es necesario "suprimir lo que está podrido". Contrariamente a lo que ocurre en el Occidente latino, donde el platonismo de los Padres sirve de antídoto al aristotelismo árabe, Bizancio ofrece la singularidad de corregir Platón con Aristóteles para respetar las exigencias de la fe ortodoxa.

Después del episodio de Juan el Italiano, el siglo XII todavía es el escenario de una importante actividad. Luego, la enseñanza filosófica parece desvanecerse. Durante la primera mitad del siglo XIII Bizancio está como muerta. Regresión, misología y esterilidad se apoderan de los espíritus. Mientras el mundo latino se dota de sus instituciones universitarias, mientras se instala el modo de pensamiento escolástico, mientras se producen las sumas de teología, mientras levanta vuelo la literatura llamada "setenciaria", Bizancio entra en una suerte de letargo intelectual. ¿Cómo explicar este derrumbe y, por tanto, tal disparidad entre ambos mundos, el "latino" y el "griego"? La explicación es simple: los dos mundos se han encontrado. El 12 de abril de 1204, los cruzados de Baudoin de Flandes y de Bonifacio de Montferrat entran en Constantinopla. La estrangulación de la vida intelectual por este ocupante codicioso y brutal es un elemento ineludible a la hora de analizar la historia de la filosofía bizantina del siglo XIII.

Muchos historiadores insisten en el hecho de que en 1265, cuando Miguel Anchialis reasume el título de *hypatos tôn philosophôn*, la cátedra de filosofía de la Academia no había conocido otra titularidad desde hacía largo tiempo. En esto creen ver la prueba decisiva de que la filosofía jamás ha dispuesto en Bizancio de una base institucional y de una demanda social suficientes para implantarse en forma duradera. Por el contrario, la catástrofe histórica de 1204 nos parece un factor lo suficientemente importante como para explicar el largo sueño de la enseñanza filosófica de Estado, pues allí donde no hay Estado evidentemente no puede subsistir la enseñanza *pública*. Es verdad que después del saqueo de la Ciudad por

los cruzados hubo que esperar hasta la década de 1260 para ver el florecimiento de una enseñanza privada de alto nivel (bajo el reinado de Miguel VIII, con Jorge Acropolita y Gregorio de Chipre); también es verdad que la Academia de Constantinopla sólo resurgirá bajo el reinado de Andrónico II, con la institución del *Mouseion*, instaurado por el emperador bajo la dirección de un "Gran Logotheta". Antes de incriminar a la sociedad bizantina y de atribuirle una supuesta incapacidad nata (a causa de la Ortodoxia) para la filosofía, lo que hay que tomar en cuenta para explicar estos "retardos" son las vicisitudes de la historia y las relaciones conflictivas con Occidente. Una cosa es clara: el período de silencio filosófico que va desde el comienzo del siglo XIII hasta el 1260 corresponde exactamente con el período de ocupación extranjera, con el "imperio latino de Constantinopla" (1204-1261). Además, es necesario señalar que durante la ocupación latina una parte de la sociedad bizantina emigra hacia el imperio de Nicea. Bajo Juan Vatatzes (1222-1254) se abre una escuela de filosofía, la cual queda confiada a Hexapterygos, en 1238, y a Nicéforo Blemnides (1238-1248). Gracias a los emperadores de Nicea, pensadores como Teodoro Doukas Lascaris o Jorge Acropolita, célebres después de la partida de los latinos, se forman fuera de Constantinopla.

Así, pues, la vida cultural jamás se interrumpe a lo largo del siglo XIII bizantino, aun cuando sea menester esperar la reconquista griega para verla realmente florecer en la capital. Una vez terminada la ocupación occidental, no por eso Bizancio se encierra en torno a sí misma. A pesar de los obstáculos de la controversia hesicasta, se ha abierto a algunos aspectos del "modelo latino". Así, hacia el final del imperio, bajo el reinado de Manuel II (1391-1425) —el mismo autor de diversos tratados de ética (*Diálogo sobre el matrimonio*) y de ética política—, la influencia de las universidades latinas impulsa la creación de un primer competidor bizantino de la Universidad occidental: el "Museo universal" (*Katholikon Mouseion*), instaurado bajo la autoridad de uno de los cuatro "jueces generales de los romanos" creados por Andrónico III. Muchos occidentales frecuentaron esta institución, especialmente, desde finales del siglo XIV, el *prosatore* italiano Francesco Filelfo. En los últimos años del imperio, el futuro papa Pío II (el humanista Enea Silvio Picolomini) sostenía que la verdadera cultura solamente se enseñaba en Constantinopla: en el momento en que se inicia la inexorable declinación política de Bizancio, una de las mayores fuentes del humanismo italiano del Renacimiento se estaciona en las riberas del Bósforo.

3. Pensadores y corrientes de pensamiento: la Alta Edad Media

3.1. La disidencia filosófica: Harrân

Con el cierre de la escuela filosófica de Atenas, los filósofos (Damascio, Simplicio, Eulamios, Prisciano de Lidia, Hermias, Diógenes e Isidoro de Gaza) huyen del imperio bizantino para refugiarse en el imperio sasánida. Tres años más tarde (532) se reinstalan en tierra bizantina, en Harrân, aparentemente sin poder ejercer el derecho de enseñar. Harrân —la Carrahe de los latinos— era una ciudad situada en la Alta Mesopotamia, cerca de Edesa. Rica en recuerdos bíblicos —es de allí de donde parte Abraham hacia la tierra prometida (Gn. 11, 31, 12, 4-5)—, fue conquistada por Alejandro y tuvo una guarnición macedónica en el 312 a.C.

Harrân ofrece el ejemplo único de una ciudad consagrada a la filosofía. Simplicio, que redactará en esta ciudad sus comentarios aristotélicos, ha dejado testimonios sobre la creencia de los harranianos, especialmente sobre la teología astral. Según él, los harranianos sostenían, siguiendo a Aristóteles, que el cielo estaba animado, pero no de un alma racional, porque "otras son la vida y la acción de que participa". Bajo el título de "teología asiria", precisa después que poseen "encima de este mundo, otro cuerpo más divino, el éter". Esta teología del "quinto-elemento" es una de las principales características del pensamiento harrianiano.

Hay testimonios suficientes para suponer la existencia de un paganismo filosófico en la ciudad anatoliana hasta el período islámico; por otra parte, Harrân será uno de los focos de la cultura filosófica del Bagdad del siglo IX. En una época donde la enseñanza de la filosofía subsistía a las restricciones masivas en el corazón del imperio, la persistencia de la tradición harraniana la convierte en uno de los más importantes eslabones de lo que se podría llamar la *orientación* de los centros de estudio de la Antigüedad tardía en la Edad Media.

3.2. La disidencia teológica: nestorianos y monofisitas

La derrota relativa de la subordinación arriana en el concilio de Nicea (325), el primero de los concilios denominados "ecuménicos", obligó al emperador Teodosio I a convocar a un nuevo concilio en el 381, el concilio de Constantinopla, que reafirmaba la consubstanciabilidad del Padre y del Hijo (doctrina de Nicea) y, sobre todo, establecía la primacía del patriarca de Constantinopla sobre las demás sedes orientales (Alejandría, Antioquía, Jerusalén). La reacción de los cristianos orientales a este golpe de fuerza se centró, como era previsible, en el ámbito de la teología trinitaria, especialmente en la Cristología.

La primera reacción provino de Antioquía, cuna del arrianismo. Nestorio (c. 381- c. 450-451), un sacerdote de Antioquía, formula una doctrina que resolvía el problema de la unión de la dos naturalezas en Cristo distinguiendo de manera radical entre naturaleza divina eterna y naturaleza humana engendrada. A estas dos naturalezas corrrespondían sendas "hipóstasis": la del Verbo y la del hombre (de aquí proviene la descripción frecuente del nestorianismo como una doctrina que afirma "dos naturalezas y dos hipóstasis en la única Persona de Cristo Hijo de Dios" o, más simplemente, "dos naturalezas y dos personas"). En la óptica nestoriana, la unión de las dos naturalezas no era entendida como substancial o hipostática, sino solamente como accidental o "moral". En consecuencia, la Virgen María no se considerada como la "portadora de la naturaleza divina": en el nacimiento de Jesús, la naturaleza divina eterna y la naturaleza humana se habían unido de tal manera que María fue "madre de Cristo" (*Christotokos*) sin ser "madre de Dios" (*Théotokos*). Elevado al patriarcado de Constantinopla, donde predicó su doctrina dualista, Nestorio encuentra la irreductible oposición del patriarca de Alejandría. Adversario encarnizado del nestorianismo, Cirilo de Alejandría obliga al emperador Teodosio II a convocar a un nuevo concilio, el concilio de Éfeso (431), donde a fuerza de intrigas y de maniobras obtiene la deposición de Nestorio y la condena de la doctrina de las dos naturalezas.

En su *Libro de Heráclides*, compuesto hacia el 450-451, Nestorio se defiende de haber predicado la doctrina llamada de los "dos Hijos", el Hijo Dios y el Hijo hombre, y dice admitir la expresión "madre de Dios" una vez que sea "correctamente comprendida". La destrucción de sus obras después del concilio de Éfeso no permite formarse una idea más precisa sobra su doctrina.

NESTORIO

A pesar de la condena de Nestorio, el nestorianismo encuentra un amplio eco en Edesa y más tarde en Persia, donde se extiende rápidamente. La lucha antinestoriana se organiza en dos terrenos. En el terreno propiamente teológico suscita una nueva herejía —de sentido absolutamente contrario: el monofisismo. En el plano político-religioso, el poder central practica una política de represión que culminará con la clausura de la Escuela de Edesa (489) por el emperador Zenón. Trasladada a Nísibe, Persia —como la Escuela filosófica de Alejandría, cuando cincuenta años más tarde se instale en la corte de Khusraw I—, la ex Escuela de Edesa conocerá

un período floreciente y el nestorianismo se impondrá como doctrina oficial de la Iglesia Persa.

Inicialmente formulada contra las doctrinas de Nestorio, el "monofisismo" se extiende a su vez por el Oriente cristiano en abierta ruptura con la ortodoxia religiosa y el poder central de Constantinopla. Conoce muchas formas que impregnarán profundamente la estructura social y religiosa de una parte del Imperio bizantino, contribuyendo, con el nestorianismo, a suscitar, fomentar y perennizar las tensiones y los particularismos; en suma, a crear todo un clima de resistencia e independencia que explican, en parte, la rapidez de las conquistas musulmanas del siglo VII.

El promotor del monofisismo, Eutiques, reconocía en el Verbo encarnado una sola naturaleza —la divina— después de la unión entre la humanidad y la divinidad. Además, rechazaba la idea de que Cristo fuera consubstancial con el hombre por su humanidad. Protegido por la corte —el eunuco Chrysaphius, su ahijado, fue el verdadero maestro de la época—, Eutiques no encontró ninguna oposición importante hasta el sínodo del 8 de noviembre del 448. Condenado por herejía después de la intervención de Eusebio de Dorilea, apela a Chrysaphius y al patriarca Dióscoro de Alejandría, solicitando un concilio para disculparse. El emperador Teodosio II lo reúne en Éfeso en el 449 —episodio conocido bajo el título evocador de "Latrocinio de Éfeso" y que sólo le dará un breve respiro. Tras la muerte de Teodosio, Marciano, el nuevo emperador, reúne el concilio de Calcedonia (451), que condena finalmente a Eutiques e impone una fórmula dogmática definitiva en materia de Cristología ("El Verbo divino, Hijo único de Dios, nacido de la Virgen María en cuanto a su humanidad, es en dos naturalezas que residen sin confusión, sin cambio, sin división ni separación".)

La condena del monofisismo de Eutiques no trajo consigo la desaparición de la herejía. A partir del año 512, y pese a las persecuciones, una nueva forma de monofisismo logra imponerse en Siria y en Egipto bajo la influencia de su principal doctor, Severo de Antioquía.

Ampliamente verbal, pues aunque afirman la unidad de las personas en Cristo, reconocen la persistencia de su humanidad individual (de aquí las fórmulas que se impondrán entre los jacobitas después de Severo de Antioquía y Filoxeno de Mabbourg († c. 532): "*una natura duplex*" y "*natura ex duabus composita*"), la herejía llega a ser parte integrante de una suerte de patriotismo oriental, étnico y cultural, un signo de vínculo y pertenencia frente al poder centralizador de Constantinopla. En lo sucesivo, a

pesar de las tentativas imperiales por atraer el monofisismo a la órbita de la metrópoli, especialmente a través de una nueva herejía —el monotelismo— apoyada por el emperador Heraclio (638), las provincias de Oriente quedarán firmemente adheridas al monofisismo severino. Las "Iglesias disidentes", sirias o "jacobitas" (su nombre viene de Jacobo Baradeo, † 578), armenias, coptas y etíopes habían adoptado masivamente las tesis de Severo de Antioquía; únicamente la pérdida de las regiones orientales conquistadas por los árabes resolverá el problema teológico-político que los monofisitas representaban para Bizancio.

La disidencia teológica siria tuvo enormes consecuencias en el plano filosófico, de igual modo que la irresistible difusión del nestorianismo entre los cristianos del Imperio sasánida. Toda una cultura "griega" se elabora así al margen de la capital imperial ligada a la ortodoxia de Calcedonia: Edesa, Nísibe, Ctesifón-Séleucie y Gundé-Shahpur para los nestorianos; Antioquía y Amida para los jacobitas. Pero hay algo más importante aún: esta cultura "griega", que rompe con el Imperio griego, deja de hacerse en griego; comienza a elaborarse en la lengua empleada en la liturgia: el siríaco. Así, pues, fuera de las grandes ciudades, la filosofía en lengua siríaca comienza a implantarse progresivamente en las escuelas dependientes de los monasterios. La *skôlê* monástica siríaca (del griego *scholé*, "escuela") es una de los hitos institucionales menos estudiados en la historia de la supervivencia de la filosofía después de Justiniano. Con los cristianos disidentes, un nuevo idioma se presenta en la escena histórica de la *traslatio studiorum* —y sólo desaparecerá filosóficamente (especialmente como lengua de traducción) hacia finales del siglo X.

Para los nestorianos, la actividad filosófica parecía estar concentrada alrededor de tres figuras: 1) Paulo de Nísibe (alias Paulo el Persa o Paulo de Basra, († 571), autor de un comentario sobre el *De interpretatione* y de un tratado sobre la lógica de Aristóteles (o *Epítome de la lógica*), dedicado al emperador sasánido Khusraw I (ambos originalmente redactados en persa y posteriormente traducidos al siríaco por Severo Sebokht); 2) Teodoro de Marw (hacia el 550), célebre aristotelista al cual Sergius de Rash'Ayna dedicara muchos de sus libros, y 3) Prôb(h) o Probus, otro aristotelista nestoriano del siglo VI, autor de traducciones comentadas del *De interpretatione* y de los *Analitica priora*.

Para los monofisitas, la autoridad principal era Sergius de Rash'Ayna († 536). Autor de treinta y siete traducciones de Galeno (de las que solamente ha sobrevivido una), Sergius, alias Sergio de Teodosiópolis, es también el autor de traducciones de Aristóteles y de Porfirio, así como de tra-

tados originales sobre la lógica. El tratado sobre *Las causas del universo según los principios de Aristóteles*, mencionado por J.-B. Chabot en su *Literatura Siríaca* debería ser comparado con la Epístola de Alejandro de Afrodisia sobre *Los principios del todo según la opinión de Aristóteles, el filósofo*. El comentario en siete libros de Sergius sobre las *Categorías*, dedicado a Teodoro de Marw (y que abrevia en otro comentario llamado *A Philothéos*) ¿depende o no totalmente del comentario de Juan Filópono, como lo afirma en 1922 G. Furlani? Ésta es una cuestión que queda abierta, como tantos problemas planteados por la literatura filosófica siríaca anterior a la conquista árabe. Del mismo modo, en lo que concierne a la teología, la hipótesis de Ir. Hausherr, según la cual Sergius, autor de la primera traducción siríaca del *Corpus* dionisiano, sería —también— el realizador de su versión griega, todavía es discutida por algunos críticos.

Es en el siglo VII, después de la edad de oro del califato abbasí, cuando la producción filosófica siríaca conoce su apogeo. El beneficiado será el mundo islámico (con frecuencia, el conquistador árabe es acogido como libertador). Por razones religiosas, el Imperio bizantino se había rehusado a asignar un lugar a los "disidentes", con lo que, a la postre, quedó privado de una parte esencial de sus fuentes intelectuales.

3.3. El pensamiento bizantino hasta Focio

El cierre de la Escuela teológica de Edesa por Zenón y el de la Escuela filosófica de Atenas por Justiniano tuvieron el mismo resultado: el traslado de la actividad intelectual heterodoxa hacia Persia sasánida o a las márgenes orientales del imperio. Cabe señalar que los primeros grandes filósofos cristianos bizantinos —contemporáneos de los últimos filósofos paganos— fueron monofisitas (como Sergius de Rash'Ayna o los nestorianos), por lo cual entraron en oposición latente o, simplemente, marcharon al exilio: la disidencia teológica ha acompañado, sostenido y caracterizado la supervivencia de la filosofía en un mundo donde la política imperial pretendía confinarla autoritariamente al cristianismo y, en el cristianismo, a la Ortodoxia calcedoniana. Merece destacarse el hecho de que, en la misma época, la supervivencia de la Escuela filosófica de Alejandría —la acción antifilosófica de Justiniano se limitó únicamente a la Escuela de Atenas— encuentre su causa en la refutación de Juan Filópono a Proclo —la cristianización de la Escuela de Alejandría la salva de la desaparición, suerte que corrió Atenas, su rival. Sin embargo, el propio Filópono era monofisita y doblemente herético, pues también fue acusado de triteísmo.

Filópono ha dejado muchas obras filosóficas importantes: *La eternidad del mundo contra Proclo* (529), una serie de comentarios sobre las *Categorías* y los *Analíticos*, el *De generatione et corruptione*, el *De anima* (los dos primeros libros), la *Física* (data del 517) y los *Meteorólogos*, de Aristóteles, y un tratado sobre *El intelecto* (que constituye el comentario del libro III del *De anima*). Un comentario sobre la *Metafísica* ha sido impreso (en latín) en Ferrara en el 1583. Los fragmentos de un tratado *Contra Aristóteles* han sido editados, traducidos y comentados en francés por E. Évrard en 1943.

Los tesoros culturales amasados por Alejandría y la persistencia de una tradición intelectual viva explican que esta ciudad haya sido el principal centro de la aculturación científica de los árabes desde los primeros años de la dominación omeya. La caída de Alejandría en el 642 representa así un hito importante en la historia de la filosofía árabe: el neoplatonismo alejandrino fue su fuente principal. Las grandes comentadores árabes conocen a Aristóteles con los ojos de los comentadores alejandrinos de la antigüedad tardía. Han conocido igualmente la obra de Filópono, al que llamaban "el Gramático" (como éste gustaba designarse a sí mismo); para G. Verbeke, Filópono es "el eslabón principal entre el aristotelismo de Alejandría y la filosofía árabe del siglo IX". Es también una de las fuentes del primer renacimiento filosófico bizantino.

Por lo tanto, ¿se puede decir que el mundo bizantino ortodoxo no conoce ningún desarrollo filosófico significativo antes del siglo IX y del redescubrimiento de Filópono por Focio y Sofonías? ¿Se puede decir que hubo que esperar muchos siglos —y la mediación de Alejandría— para que desaparecieran de Constantinopla las consecuencias gestadas por la ruptura con la filosofía griega realizada en Atenas por Justiniano? Existe tal tentación. Sin embargo, es necesario no olvidar que el Pseudo Dionisio Areopagita, un autor del siglo VI, y Juan Damasceno († antes del 754), un autor del siglo VIII, mantuvieron vivo el diálogo entre la filosofía griega y la teología ortodoxa.

3.3.1. Pseudo Dionisio (siglo VI)

Un monje sirio, tal vez, en todo caso un "farsante" que se hace pasar por el converso ateniense de san Pablo, el autor del corpus atribuido a "Dionisio" ha realizado en los años 480-510 una extraordinaria cristianización de la filosofía neoplatónica. Muy cercano a Proclo, "Dionisio" ha dejado el equivalente de una teurgia con sus dos *Jerarquías* (*celeste* y *eclesiástica*), que presentan el conjunto de las mediaciones que aseguran, en el seno de la procesión, la conversión múltiple y ordenada que, gra-

dualmente, lleva nuevamente todas las cosas a Dios (lo que asegura anagógicamente la divinización de la creación). También ha dejado una teología afirmativa, negativa y mística: los *Nombres Divinos*, inspirados en Proclo (sobre la oración, cap. 3, o sobre el mal, cap. 4) y la *Teología mística*, donde describe la unión en Dios en términos de *agnôsia* (no-conocimiento) y de *hénôsis* (unión más allá de toda comprensión intelectual).

Al descubrir que la deificación del hombre, *homo divinus*, era una palabra de orden procleana antes que dionisiana, el dominico Bertoldo de Moosburg (c. 1360), sucesor de Eckhart en el *studium* dominico de Colonia después de su condena póstuma en 1329, es el primer autor de la Edad Media latina en haber tomado realmente la medida de las semejanzas entre Proclo y Dionisio y en haber clasificado a ambos como *platonici philosophi* frente a Aristóteles. Bajo el signo de la henología, el platonismo dioniso-procleano se opone a la *metafísica* aristotélica. De esta manera, la sabiduría metafísica de Aristóteles y la "hipersabiduría divina" de los platónicos entran por primera vez en explícita rivalidad en un autor de la Edad Media. Vuelto hacia las realidades divinas por el principio cognoscitivo que Dionisio llama "*unitio*" o "*unitas*" (según las traducciones de *hénôsis*) y Proclo el "*unum animae*", la *sapientia nostra* de Bertoldo aspira a la trascendencia con relación a cualquier metafísica:

> El principio cognoscitivo (de los platónicos), es decir, lo uno del alma o la unión, tiene tal eminencia que al establecerse totalmente en él, el alma se vuelve semejante Dios, según Dionisio y nuestro autor (Proclo). El *habitus* de esta hipersabiduría que es la nuestra deja atrás entonces cualquier otro *habitus*, no solamente los de la ciencia, sino también el del intelecto, es decir, la sabiduría, de la cual Aristóteles saca los principios de su filosofía primera, que trata solamente de los seres, puesto que trata del ser en tanto ser.

En pleno siglo XIV, esta subordinación de la sabiduría metafísica e intelectual de Aristóteles a la hipersabiduría de la *hénôsis* representa una ruptura que sólo tendrá eco al final del siglo XV, con Nicolás de Cusa y Marsilio Ficino.

Después de Dionisio, pensador preislámico, la filosofía abandona por un tiempo la teología en lengua griega y el mundo bizantino. Ya no será en tierra del imperio que un pensador como el Damasceno producirá su obra, sino, más bien, en tierra del Islam: el diálogo entre el cristianismo y la filosofía, comenzado en la Alejandría "griega" del siglo VI, prosigue en el siglo VIII gracias al Damasceno, pero en un Damasco que ahora es capital

del imperio omeya. De Justiniano al patriarca Focio, el centro de la actividad filosófica se ha desplazado así del Imperio bizantino al Oriente disidente que más tarde sería islámico.

Curiosamente, en el siglo IX, cuando la producción filosófica toma su verdadero impulso entre los musulmanes, los dos mundos (el cristiano ortodoxo y el musulmán) entran culturalmente en contacto y la filosofía vuelve a ser objeto de cierta atención en Constantinopla. Con todo, este primer renacimiento bizantino no tiene el mismo carácter que el brillo filosófico del Bagdad de finales del siglo III de la Hégira; ha quedado confinado a una suerte de anamnesis cultural, de reapropiación del pasado; no ha sido productivo o creador, como lo fue en el siglo XI. El principal artífice de esta rememoración fue Focio; su materialización, una enciclopedia anónima, redactada un siglo más tarde, la *Suda*.

3.3.2. Focio (c. 820-891)

Sin lugar a dudas, no existe una figura más cuestionada en la historia bizantina que la de Focio. Artífice del resurgimiento bizantino después de la querella de los iconoclastas (730-843), es delegado por Cirilo y Metodio junto al príncipe moravo Rotislav para predicar en eslavo. El propio Focio será el principal artífice del primer cisma entre la Iglesia griega y la Iglesia latina.

Filosóficamente, Focio es un enciclopedista. Sus obras principales, la *Biblioteca* y las *Respuestas a las cuestiones de Amphilochios* (*Amphilochia*), abarcan un campo vasto y heteróclito. La *Biblioteca* es un resumen de casi trescientas obras (paganas y cristianas) con un juicio sumario sobre su contenido (el título original de la obra era *Los mil libros*): se pueden encontrar allí los textos más diversos —desde la *Vida de Isidoro* (uno de los últimos maestros de la Escuela platónica de Atenas), por su alumno Damascio, hasta *La providencia y el destino*, de Hierocles el platónico. La respuesta a las trescientas veintinueve cuestiones de Amphilochios contiene muchos desarrollos filosóficos, una parte de los cuales consiste en exposiciones sobre las categorías (cuestiones 137-147), lo cual recuerda el paso de Focio por la Universidad de Magnaura como maestro de lógica.

El enciclopedismo de la cultura bizantina inaugurado con Focio alcanza su plenitud con el diccionario enciclopédico, compilado por manos anónimas en la segunda mitad del siglo X bajo el título de *Suda* (*La muralla*). La *Suda* está compuesto por alrededor de treinta mil artículos que van desde la simple definición de palabras hasta la noticia bio-bibliográfica más elaborada, pero no tiene a la filosofía como primer objetivo. Sin embargo,

contiene interesantes extractos de obras neoplatónicas —cuatrocientos fragmentos de *La vida de Isidoro*, de Damascio, así como los pasajes de la *Vida de Proclo*, de Marino, y las *Vidas de los filósofos*, de Diógenes Laercio. En suma, el trabajo de doxografía es bastante limitado. Los autores no conocen Aristóteles y Platón de primera mano: pasan más bien por Alejandro de Afrodisia y Juan Filópono.

La actividad filosófica en el mundo de la Ortodoxia bizantina resurgirá recién en el siglo XI, en la época del segundo cisma —el "cisma de Miguel Celulario" (1054), que se produce a raíz de una querella de jurisdicción sobre las iglesias de Italia del Sur y las iglesias latinas de Constantinopla. El gran artífice de esta renovación, que ve una suerte de resurrección de la filosofía griega, es Miguel Pselo, profesor de la escuela platónica fundada por Juan Mauropo.

4. Siglos XI-XII

4.1. Miguel Pselo (1018- c. 1074)

Miguel —su primer nombre era Constantino— comenzó su carrera como consejero del emperador Constantino IX Monómaco; luego se dedica profesionalmente a la filosofía, llegando a ocupar la cátedra de "cónsul de los filósofos" en la Academia de Constantinopla. Atacado en 1054, es obligado a formular y a firmar una profesión de fe ortodoxa. Habiendo perdido el favor de quienes lo apoyaban, debe hacerse monje (bajo el nombre de Miguel, que le quedará para siempre). Más tarde recupera el respaldo y participa de la acusación (por helenismo y caldeísmo) del patriarca Miguel Celulario emprendida en 1059 por el emperador Isaac Comneno. Asimismo, se encarga de la redacción del *Acta de acusación ante el sínodo*. Sin embargo, la muerte de Celulario volvió inútil el proceso. Por otra parte, será él, por una sabrosa pero habitual paradoja, quien pronuncie su elogio fúnebre. Tras perder nuevamente el favor imperial, se retirará a un monasterio, donde morirá en el 1074.

Muchas cosas se han atribuido a Pselo en cierta época. Así, el historiador bávaro Carl von Prantl veía en él al padre de la lógica terminista latina del siglo XIII —una tesis refutada desde 1867 por Charles Thurot. Aun despojada de este ornamento determinista, la obra de Pselo sigue siendo importante. Su extraordinaria curiosidad por el neoplatonismo —que se extiende hasta la teurgia pagana, como también será el caso de Pletón al final del pensamiento bizantino— es la característica principal de una obra que muestra un verdadero (aunque prudente) afecto por la tradición helénica.

Como antes que él Jámblico (c. 250-325) y Proclo (412-485), Pselo comenta el texto que los neoplatónicos de la Antigüedad tardía consideran como portador de la revelación filosófica, los *Khaldaikà lógia* (*Oráculos caldeos*), una obra de finales del siglo II, cercana a las doctrinas de Numenio de Apamea y atribuida por la tradición a Juliano el Caldeo (o a su hijo, Juliano el Teurgo), que proponía una teología articulada en un sistema de tríadas: el dios uno y trino —el Padre, el demiurgo, el alma del mundo (Hécate); las tríadas formadas por las *iyngas* (o "transmisoras de mensajes", dicho de otra manera, el equivalente de las Ideas en el platonismo medio), los "ensambladores" (o "mantenedores") y los "teletarcas" (o "maestros de la iniciación"); en fin, el alma, el cuerpo y la intelección. Autor de tres comentarios a los *Oráculos* de importancia desigual (una "explicación", *Exégesis*, dos "exposiciones", *Ekhthésis* —una de las cuales, que habla de las "creencias de los asirios", es un duplicado de la otra, consagrada a las "creencias de los caldeos"— y un "esbozo", *Hypotypôsis*), Pselo se esfuerza por mostrar lo que es conforme a la doctrina cristiana. Estamos ante una actitud original. Entre los Padres latinos, los *Oráculos* habían encontrado poca respuesta: a excepción de Arnobio de Sicca (c. 253-327), sólo Marius Victorinus (c. 280-363), que transmite largos fragmentos, y Agustín, que en *La ciudad de Dios* los mezcla con las citas del *De regressu animae* de Porfirio, parecen conocerlos. Entre los cristianos griegos (la palabra "Padres" sería aquí muy fuerte), solamente queda el testimonio de Sinesio de Cirene (c. 370-414), obispo de los Ptolomeos, pero sobre todo filósofo ecléctico, influenciado también por Porfirio. Encontrar la huella de los *Oráculos* en un filósofo bizantino del siglo XI no tiene, pues, nada de banal, aun cuando los conozca únicamente por Proclo. A decir verdad, el comentario de Proclo se ha extraviado y hoy no podemos disponer de él (no nos quedan más que algunos *Extractos*), por lo que la obra de Pselo se convierte en un documento privilegiado sobre el pensamiento religioso neoplatónico.

Es únicamente por Pselo que se conoce el escenario que, a los ojos de los neoplatónicos, hacía de los *Oráculos* un texto revelado. En efecto, es él quien en su disertación *Sobre la cadena de oro* reproduce el extraordinario episodio, probablemente atribuido a Jámblico o a Proclo, que cuenta cómo Juliano el Caldeo obtiene del Primer dios un alma arcangélica para su hijo Juliano y cómo él mismo lo ha educado para servirle de médium a fin de poder interrogar a Platón y recoger sus palabras:

> El padre de Juliano el Teurgo, en el momento en que estaba por engendrarlo, pidió al dios Ordenador del universo un alma arcangélica para la existencia de su hijo, a fin de ponerlo en contacto, cuando naciera, con todos los dioses y con el alma de Platón, quien comparte la existencia de Apolo y de Hermes, y, por medio del arte hierático, elevarlo hasta la *epoptia* [la visión directa] del alma de Platón para interrogarlo sobre lo que quisiera.

Sea porque, en general, hable de los *Oráculos* como cristiano, porque los ridiculice en su *Oración fúnebre de Juan Xiphilin* o porque los trate de "elucubraciones" en el *Acta de acusación a Miguel Celulario ante el sínodo*, se ha subestimado el valor filosófico del comentario de los *Oráculos caldeos*. Esto es un error. En efecto, la elección de las citas comentadas y el orden en el cual las examina demuestra, por una parte, que hay un esfuerzo por extraer un sistema; por otra, aunque sus comentarios sean breves, siempre son precisos y aclaratorios. Por último, de los textos medievales su *Exégesis* es uno de los más sólidos testimonios de la perennidad de la teoría neoplatónica de lo uno del alma (que sólo se volverá a encontrar en el siglo XIV, con la escuela dominica alemana).

A propósito del Fr. 110, que afirma que es necesario "unir el acto a la palabra sagrada", Pselo explica que esta "palabra" (*lógos*) es la vida intelectiva, la potencia superior del alma que el oráculo llama "flor del intelecto", y que no puede asegurar el ascenso hacia Dios y la recepción de lo divino si no es secundada por "el acto ritual", dicho de otra manera, por la "ciencia telestática" "que inicia al alma por el poder de las materias de este mundo", piedras y hierbas, o por medio de encantaciones. A esta tesis de los caldeos Pselo opone (después de compararlas y de establecer su rivalidad con la primera) la doctrina de Gregorio de Nacianzo (que afirma que se puede subir hasta la divinidad gracias al *lógos* y a la *theôria*: el *lógos*, es decir, lo más captable por intuición intelectual, *tô noerotérô*, y lo mejor, la *théôria*, es decir, la iluminación que nos viene de lo alto) y la de Platón, que sostiene que la "esencia inengendrada" se alcanza gracias al *lógos* y al *noûs*. Estos dos puntos de vista, el cristiano y el platónico, son evidentemente preferidos a la apología del ritual. Pero en el comentario del Fr. 1 —"Ahora bien, existe una cierta Inteligencia que te hace concebir (*noein*) por la flor del intelecto"—, Pselo nos muestra su verdadera perspectiva, que es neoplatónica antes que cristiana o platónica. En primer lugar, distingue los tres potencias que corresponden a las tres tipos de objetos de conocimiento: para lo sensible, el sentido; para los objetos del pensamiento discursivo, la "cognitividad" (*diánoia*); para lo inteligible, el intelecto (*noûs*). Luego justifica la tesis del caldeo: siendo Dios algo inteligible que no se puede captar por el intelecto, sólo se puede captar por la flor del intelecto. Esta flor es "la potencia unitaria (*heniaia*) del alma". La propiedad de Dios, que es el ser Uno, no puede ser captada por el intelecto sino solamente por la potencia unitaria. Porque el primer Uno no puede ser captado más que por lo uno que está en nosotros (o por lo que en nosotros es uno), y no por la cognitividad ni por el intelecto.

Dicho de otra manera, el verdadero "logos del alma" es el uno en el alma de Proclo. Esta facultad que permite alcanzar la unión (*hénôsis*) con lo Uno, la Edad Media no la descubrirá más que a través de una lectura vacilante de Dionisio. En Pselo la posición neoplatónica está por el contrario netamente definida de entrada. ¿Es fiel al pensamiento de Proclo? Se sabe que en su propio comentario sobre los *Oráculos* Proclo distingue "flor del intelecto" y "flor del alma".

> Por lo tanto, quizá no es lo mismo la flor del intelecto y la flor de toda nuestra alma humana, sino que, una, es lo más uniforme de nuestra vida intelectiva y, la otra, es lo Uno de todas las potencias psíquicas que son poliformes (...) es la primera sólo la que nos une al Padre de los inteligibles, pues ese Uno es intelectivo y pensado por el intelecto paterno de acuerdo con lo Uno que hay en él; pero lo Uno hacia el que convergen todas las potencias anímicas es lo único de ella que tiene disposición natural para conducirnos más allá de todos los seres, ya que también él produce la unión de todo lo que está en nosotros. (*Proklou éklogai*, IV)

Esta distinción no parece incompatible con el pensamiento de Pselo, al contrario. La misma doctrina figura en el *Comentario de Proclo sobre el primer Alcibíades de Platón*, 110D5-E1 (ed. Segonds, 2293-295).

La admiración de Pselo por Proclo, "el filósofo de naturaleza divina que profundiza toda la filosofía", no tiene parangón en el siglo XI latino, si se exceptúa los *Elementos de física* traducidos hacia el 1160 por un anónimo (habrá que esperar hasta 1268 para que una parte substancial de la obra procliana entre en Occidente). Ahora bien, ¿era sincera? No hay razón para ponerlo en duda, aun cuando en muchos pasajes de su obra, especialmente en su *Carta a Juan Xiphilin*, el "cónsul de los filósofos" relativice el aporte de su apego al platonismo. Cristiano, Pselo vive en un imperio cristiano, cuyo apego a la Ortodoxia será un fundamento tan poderoso que sobrevivirá a la toma de Constantinopla, garantizando al mundo griego el porvenir y la identidad que las estructuras políticas en lo sucesivo ya no

podían asegurarle. Por lo tanto no hay por qué asombrarse de que la figura del filósofo se diluya detrás del cristiano. La interprenetración de lo político y de lo religioso en Bizancio no le ha dejado otra opción que navegar cuidándose de los peligros y de los contrarios. Es así que *debe* declarar que el platonismo no es para él sino una propedéutica natural para las verdades de la fe y que el método platónico, la dialéctica, sólo es un simple instrumento de defensa del dogma; por otro lado, en su *Acta de acusación* de 1059, debe denunciar a Celulario como protector crédulo de las prácticas teúrgicas y de los charlatanerías alquimistas, para resaltar mejor lo que su propio abordaje del platonismo y de la teurgia caldea tiene de lícito (y hasta de útil para la fe ortodoxa). Filósofo y cristiano, Pselo afronta el mismo problema que los otros filósofos cristianos de la Edad Media: sin profesar la existencia de una "doble verdad" (un tema sobre el cual se volverá), le obliga, en su *Didascalia universal*, tomar el recaudo de recordar, como lo hará también Alberto Magno, que se limita a *exponer* las doctrinas "helénicas" sin darles fe a título personal. Tomando en cuenta estas medidas de prudencia y de reserva, consubstanciales a su doble estatuto de filosófo (a partir de 1042) y de monje (a partir de 1054), deberá medirse el peso cabal de la multiplicidad de sus obras de filosofía pura. Los *Opúsculos filosóficos* de Pselo, publicados en 1989 en dos volúmenes bajo el título de *Philosophica minora*, tratan de lógica y de ciencia natural, de metafísica y de teología filosófica. Cualquiera sea el nivel de compromiso de su autor con la filosofía que enseña, estos apuntes, así como las respuestas a las cuestiones planteadas por la sociedad a la ciencia, son la obra de un verdadero *profesor de filosofía*, una categoría desconocida, en la misma época, en el mundo latino; una categoría amenazada en Bizancio. Casi un año antes de la muerte de Pselo, el sínodo (1076-1077) condenaba las tesis del helenismo pagano, principalmente las de Proclo. Algunos años más tarde es el sucesor de Miguel quien se vería en peligro.

4.2. *Juan Ítalo (fl. c. 1055)*

Si con sus ambigüedades Pselo representa el tipo acabado del platónico bizantino, su sucesor inmediato en el cargo de *hypatos*, Juan el Italiano, es a la vez un resuelto partidario del aristotelismo neoplatonizante y el primer gran filósofo censurado en Bizancio. No nos queda de su obra más que una serie de opúsculos y de notas de corte heteróclito (los noventa y tres *Aporiai*, comparables con los *Minora* de Pselo, y diversos pequeños tratados de lógica), pero su carrera, principalmente los episodios de su

proceso, son bien conocidos. Contrariamente a su predecesor, Juan juega a fondo el juego de la filosofía. Dialéctico, se encuentra en la misma posición que su homólogo latino Abelardo, sospechado de herejía, y en parte por la misma razón: la aplicación de la lógica de Aristóteles en el dominio de la teología. En 1076, una investigación canónica es dirigida contra él. La protección de Miguel VII Doukas le salva de una sanción más dura: algunos proposiciones extraídas de sus cursos son condenadas sin verse él mismo particularmente implicado en el proceso. La redacción de una profesión de fe ortodoxa termina con la acción emprendida. Sin embargo, algunos años más tarde, los adversarios de Juan obtenían del nuevo emperador, Alexis Comneno (1081-1118), la reapertura de la investigación, a cuyo frente está el hermano del emperador, el Sebastokrator Isaac. La sanción que cae es radical: el sínodo condena nueve artículos "llenos de ateísmo pagano" —o, más exactamente, "helénico" (*tès hellènikès athéotètos gémonta*), según la terminología de la época. Se le prohíbe a Juan la enseñanza pública o privada y es relegado en un monasterio. El *Synodikon de la Ortodoxia* confirma la setencia basándose en once *anathemata* contra él y sus doctrinas. El primer anatema, dirigido contra la pretensión de "discutir dialécticamente" los misterios de la Encarnación y de la unión hipostática de dos naturalezas en Cristo, recuerda el reproche central dirigido por Bernardo de Claraval contra Abelardo. Las otras son mucho menos aristotélicas. En efecto, es todo el neoplatonismo el que queda desbaratado, desde la teoría de la ideas hasta la metempsicosis. Citado a comparecer con los demás alumnos de Juan, el diácono Eustrato, su principal discípulo —en la época simple *proximos* de la escuela secundaria de san Teodoro de Sporakion— se disculpa, al igual que aquellos, y firma una carta en la que anatematiza las tesis heréticas de su maestro.

La condena de Juan el Italiano no significa el fin de la enseñanza filosófica en Bizancio. A comienzos del siglo XII el interés por Aristóteles prosigue: en lógica, con Teodoro Prodromo; en ética y en filosofía general, con Eustrato y Miguel de Éfeso y la constitución del "círculo aristotélico" de la princesa Ana Comneno. El platonismo es combatido severamente: de esta época data el gran manifiesto antiprocliano de Bizancio: la *Explicación* (de hecho una refutación metódica) *de los Elementos de teología de Proclo filósofo platónico* por Nicolás de Metona († c. 1165).

Pocas cosas se pueden decir sobre Teodoro Prodromo (c. 1100-1156/1158), célebre escritor, pero filósofo menor, que ha dejado una obra lógica todavía poco estudiada (un comentario de la *Isagogé* de Porfirio titulada *Xenedemos* o *Sobre las cinco voces*, una crítica a Aristóletes dedi-

cada a Juan Ítalo, *Sobre lo grande y lo pequeño*, y un comentario sobre el libro II de los *Segundos analíticos*). En cambio, las figuras de Eustrato y de Miguel tienen un relieve muy superior.

4.3. Eustrato de Nicea (c. 1050-c. 1120)

El primer acto de Eustrato es "político": obtiene la gracia de Alexis Comneno, que lo apoya en el asunto que lo enfrenta al metropolita León de Calcedonia. Acusado de iconoclasta por haber hecho fundir los vasos eclesiásticos para acuñar moneda y subvencionar los gastos militares, el emperador aprecia el *Diálogo* y el tratado sobre los íconos que el diácono de Sporakion redacta contra León y lo recompensa elevándolo a la sede de la metrópoli de Nicea. Ya como teólogo oficial de la corte, Eustrato de Nicea defiende en 1111 el punto de vista bizantino frente al obispo de Milán, Pedro Grossolan, representante del papa Pascal II (1099-1118), en uno de los tantos e infructuosos intentos de reconciliación entre las Iglesias de Oriente y Occidente después del cisma de 1054. En 1114 acompaña a Alexis en su residencia de verano de Philippopoli para secundarlo en la acción emprendida contra "los armenios y los maniqueos o bogomilas". Redacta a este efecto un discurso contra el armenio Tigrano sobre las dos naturalezas de Cristo así como el esquema de dos tratados sobre el mismo objeto.

Substraídos por sus adversarios, los "escritos" de Eustrato son utilizados contra él sin que la protección del emperador pueda evitar su comparecencia ante el sínodo. Una primera sesión —el 17 de abril de 1117, por otra parte, copresidida por Alexis y el patriarca de Constantinopla— lo insta a retractarse por escrito; pero bajo la influencia de Nicetas Seidos (discurso del 27 de abril de 1117), el mismo sínodo termina por declarar herética su cristología, negándole todo perdón. Entre las veinticuatro tesis heréticas extraídas de los *libelli* antiarmenios, los dos últimos se inscriben claramente en la línea de Juan Ítalo —Nicetas reprocha explícitamente a Eustrato no haber respetado los términos de la carta de anatematización que había firmado en 1082: la Prop. 23 afirma la necesidad de apoyarse en "el *logos* del arte (la lógica) y en la argumentación (*épicheiresis*) de la ciencia" para hablar verdaderamente de la Encarnación; la 24, que "en todos sus sagrados y divinos discursos Cristo razonaba en silogismos aristotélicos (*syllogizetai aristotelikós*).

Condenado a la suspensión de por vida por aristotelismo teológico (el título del tratado antiarmenio podía sonar como un manifiesto: "Refutación de aquellos que atribuyen una sola naturaleza a Cristo, por argumentos lógicos, físicos y teológicos"), Eustrato ha dejado tres comentarios sobre Aristóteles: sobre el libro II de los *Segundos analíticos*, sobre el libro I y el VI de la *Ética Nicomaquea*. Traducidos en 1248 por Roberto Grosseteste, son estos últimos los que aseguraron la reputación de su autor en el mundo latino: desde los años 1250 Eustrato de Nicea es considerado "el Comentador" de la *Ética*.

Autor ecléctico, cuyo aristotelismo debe más a Simplicio o a Dionisio que al Estagirita, Eustrato ha contribuido a fijar muchas doctrinas importantes, que en general se consideran, erróneamente, de procedencia árabe. En psicología, apuntala la noción de "intelecto poseído", equivalente griego del "intelecto adquirido" fārābo-aviceniano, que rige toda la doctrina filosófica de la "conjunción" del hombre con el intelecto separado. En el mismo sentido, propone, como Miguel de Éfeso, una doctrina de la felicidad mental (que se encuentra en el peripatetismo árabe), realización de la esencia pensante en el hombre, donde supuestamente culmina la "sabiduría teorética" celebrada por Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*. En metafísica, sistematiza la doctrina de la "precontinencia" —una noción igualmente cara al Dionisio de los *Nombres divinos*— y formula una teología del Bien supremo como "principio único de todos los seres", "que posee todo ser de manera eminente" (*superhabens*, traduciría Roberto Grosseteste) "y de antemano" (*praehabens*), "el que precontiene todo" "en él mismo de manera superinteligible (*superintelligibiliter*) y superesencial (*supersubstantialiter*)". Por último, y sobre todo, constituye un hito importante en la historia de la teoría escolástica de los "tres estados del universal" (la Idea platónica o el modelo divino anterior al singular, *ante rem*; la forma universal particularizada en el singular o universal de Aristóteles, *in re*, y el concepto general abstracto extraído de lo sensible por el intelecto, *post rem*); por un lado, testimonia la equivalencia entre la teoría de los universales y la de los todos (*de universali et toto*) establecida por los neoplatónicos tardíos, y, por otro, el papel que ha desempeñado la distinción de los tres tipos de "todo" en la definición de los universales por los comentadores platónicos de Aristóteles, que oponían el universal *ex partibus*, el universal *in partibus* y el simple inteligible lógico. Ilustrada por Avicena, la teoría de los tres estados del universal ha sido sistematizada por Alberto Magno.

4.4. Miguel de Éfeso (fl. c. 1110)

Miguel de Éfeso, el otro bizantino aristotélico traducido por Grosseteste, ha dejado una obra más abundante, casi totalmente consagrada al comentario de Aristóteles. Entre los textos conservados se hallan los frag-

mentos de un comentario sobre la *Metafísica*, una serie de comentarios sobre *De animalibus* y los *Pequeños tratados de historia natural* y un comentario sobre las *Refutaciones sofísticas* atribuido a Alejandro de Afrodisia en una edición de 1520, presentado más tarde bajo el título de "Pseudo-Alejandro" en la edición crítica publicada por Wallies en 1898. Del comentario de la *Ética* sólo nos han quedado los correspondientes a los libros V, IX y X. Igualmente, bajo la forma de escolios, nos han llegado fragmentos de un comentario sobre la *Política*. A pesar de la importancia de esta obra, los historiadores han tardado mucho tiempo en situar cronológicamente la actividad de Miguel. La tesis que prevalece hoy en día es que se trata de un autor de la primera mitad del siglo XII, que escribió sus comentarios durante el reinado de Juan II Comneno (1118-1143), con el apoyo, cuando no a instigación directa, de la princesa Ana.

En el siglo XVII, L. Allatius había identificado a Miguel de Éfeso con Miguel Doukas VII (Parapanikés), emperador de 1071-1078, obispo de Éfeso después de su abdicación. Para R.-A. Gauthier, Miguel fue profesor en Constantinopla durante la primera mitad del siglo XI y la mayor parte de sus comentarios fueron escritos antes del año 1040: "Lejos, pues, de haber sido alumno de Miguel Pselo o de haber enseñado en la Academia fundada por Constantino IX Monomaco, fue uno de esos profesores privados que prepararon el renacimiento al que debía dar brillo Pselo". Basándose en la oración fúnebre pronunciada por Jorge Tornikes, metropolita de Éfeso, con motivo de la muerte de Ana Comneno, R. Browning (seguido por S. Ebbesen) ha sido el primero en sostener la pertenencia de Miguel al círculo de sabios reunidos por la princesa en una fecha desconocida posterior su ingreso al convento (1118), pero probablemente anterior a 1138/1139, y al que se le encargó la redacción de los comentarios sobre Aristóteles. H. P. F. Mercken, que adopta la tesis de Browning, deja abierta, en cambio, la cuestión de si Miguel escribió sus comentarios como profesor de la Academia fundada por Constantino IX o como simple profesor privado, pues no ve ninguna razón para situar los comienzos de la actividad literaria de Miguel después de la entrada de Ana Comneno al convento.

Podemos preguntarnos legítimamente sobre el alcance del "renacimiento aristotélico" del siglo XII. En primer lugar, Eustrato de Nicea era claramente neoplatónico —su "aristotelismo" consiste en haber comentado a Aristóteles, pero su filosofía es platónica. Por otra parte, el "círculo aristotélico" reunido por Ana Comneno nunca contó con otros miembros que no hayan sido Eustrato y Miguel. Por otra parte, desde el 800 a 1453, la lista de autores que han comentado, glosado o resumido el *Organon* no excede la docena; éstos son: Eustrato de Nicea, Juan Chortasmenus, Jorge Escolario, Jorge Paquimeres, Juan Ítalo, Juan Pediasimus, León Magentinus, Miguel de Éfeso, Miguel Pselo, Focio, Sofonías, Teodoro Prodromo y Tzetzes.

4.5. Isaac Comneno, el Sebastokrator (*fl. c. 1140*)

La figura de Issac el Sebastokrator es bastante misteriosa. Con él se se deja a un lado el aristotelismo real o citado para volver al terreno más familiar del platonismo. No por eso se abandona la familia Comneno. La obra de Issac consiste en una adaptación parafrástica de los *Tres opúsculos* de Proclo sobre la providencia; estos *Opúsculos*, cuya única traducción latina (por Guillermo de Moerbeke, terminada en Corinto en 1280) ha sobrevivido hasta nosotros, son: los *Decem dubitationes* (*Diez problemas*), el *De providencia et fato* (*La providencia y el destino*) y el *De subsistentia malorum* (*La existencia del mal*). Único texto griego paralelo al original perdido de Proclo (a excepción de cuatro fragmentos cortos de una antología bizantina del siglo XIV, descubiertos por C. Steel en 1982), la obra de Issac es, de hecho, una cristianización del pensamiento procliano basada en la hábil técnica del maquillaje que, en otro contexto, ya había sido aplicado a los *Elementos de teología* por el anónimo autor musulmán del *Libro de las causas* en el Bagdad del siglo IX. Se elimina así cualquier vestigio de paganismo: el plural *theoi* ("dioses") es reemplazado por el singular *theos* ("Dios"); los "demonios" son reemplazados por los "ángeles", las divinidades paganas (Apolo) por su equivalente físico (el Sol), etc.; por otro lado, la paráfrasis del texto de Proclo se entrecorta con citas del Pseudo Dionisio (ellas mismas adaptaciones del texto de Proclo por el autor del *Corpus aeropagítico*). Si bien el trabajo carece de originalidad, la función que cumple es importante: se trata ni más ni menos que de la aclimatación del pensamiento helénico a las condiciones hostiles impuestas por la Iglesia ortodoxa durante los años de las condenas sucesivas a Juan Ítalo y Eustrato de Nicea. Pero aún nos queda la cuestión del autor.

Tres príncipes Comneno de nombre Issac fueron elevados a la dignidad de *sebastokrator* (la más alta después de la de *autokrator*, ostentada por el emperador): el hermano mayor de Alexis I, su tercer hijo —hermano de Juan II (1118-1143)— y su nieto —tercer hijo de Juan II y hermano de Manuel I (1143-1180). Si el tercer Issac, personaje colérico y brutal, no es un candidato serio, no se puede desestimar en forma tan terminante a los otros dos.

Por lo general, el primer Issac es considerado por los historiadores como el autor de la adaptación de los *Tres opúsculos*. Es verdad que en la *Alexiada*, Ana Comneno, su sobrina, ha celebrado su vasta cultura —lo llama *philologâtatos*, (literalmente, "el que se ocupa de investigar las palabras"). No obstante, parece difícil admitir que el hombre que emprendió la persecución iniciada en 1082 contra Juan Ítalo haya trabajado secretamente para propagar un pensamiento filosófico —como el de Proclo— incompatible, más allá de las falsificaciones, con la fe ortodoxa. El segundo Isaac, "porfirogeneta y *sebastokrator*", es un candidato más plausible; conspirador incansable —en intriga permanente contra su hermano Juan—, es también el único de los tres Issac que ha dejado una obra literaria y una reputación de filósofo (en un fragmento de circunstancia Teodoro Prodromo, poeta de la corte, le dará por padres espirituales a "Pitágoras, Platón, Aristóteles, Antístenes, Euclides y Cleantes").

Si la tesis del segundo Issac tiene fundamento, la adaptación del texto de Proclo habría tenido lugar cincuenta años después de la condena a Ítalo, en plena mitad del siglo XII. En el caso de la primera hipótesis, la adaptación correspondería cronológicamente a los años de reacción antifilosófica de finales del siglo XI.

4.6. Las relaciones con Occidente, siglos XII-XIII

El reino de los Comnenos no sólo vio florecer a la filosofía bizantina, sino que también ha conocido una intensificación del intercambio con Occidente. Prueba de ello es la presencia activa de teólogos y filósofos latinos en Constantinopla, particularmente bajo Manuel I (1143-1180). Los principales testimonios de esto son León el Toscano y Hugo Eteriano.

Si es necesario recurrir a algún tipo de artificio para clasificar a Juan Ítalo (nacido en el sur de Italia) entre los latinos, si la presencia de Joaquín de Fiore en Constantinopla ha sido demasiado breve (1158) como para que no se lo considere como otra cosa que no sea un episodio (por lo demás, esencial) de su historia personal, no ocurre lo mismo con los otros dos italianos, miembros de la pequeña colonia pisana instalada sobre el Bósforo: los hermanos León el Toscano (*Leo Tuscus*) y Hugo Eteriano. Respectivamente traductor (León) y consejero (Hugo) del emperador en materia teológica, los dos pisanos han jugado un papel no despreciable en la instauración teológica de la política "latinófila" de Manuel Comneno. Sobre todo, fueron el origen de una asombrosa relación entre los medios intelectuales bizantinos y los discípulos alemanes de Gilberto de Poitiers, cuyas tesis trinitarias habían sido atacadas en el concilio de Reims (1148) bajo la instigación de Bernardo de Claraval. Muy abiertos a las tesis teológicas orientales, Gilberto y sus alumnos conceden el mayor de los créditos a los escritos de Atanasio, Gregorio de Nacianzo, Sofronías de Jerusalén y Teodoreto de Ciro. Así, tras la condena de G. de Poitiers, Ademar de Saint-Ruf recorre España y el sur de Italia durante más de treinta años en busca de testimonios patrísticos griegos que siguieran las ideas de su maestro. Por su parte, Hugo Eteriano, que estudió en París con Gilberto antes de instalarse en Constantinopla en 1166, no dejó de mantener el contacto con su antiguo medio. Ello explica que el discípulo alemán de Gilberto, Hugo de Honau, miembro de la capilla imperial y plenipotenciario de Federico I Barbarroja, y a instancias de otro partidario de G. de Poitiers, Pedro de Viena, se haya relacionado con Eteriano —primero por vía epistolar y más tarde en forma directa, cuando viaja a Bizancio en representación del emperador de Alemania. De estos intercambios surgen un conjunto de obras de teología trinitaria donde —por primera vez— la autoridad de los Padres griegos se sitúa en el mismo nivel que la de los Padres latinos; a las tres cartas que recibe de Hugo de Honau, Eteriano responde con una especie de seriación de Padres griegos reunida en el *De differentia naturae et personae*, de donde Hugo saca sus dos obras maestras, el *Liber de diversitate naturae et personae* y el *De homoysion et homoeysion*.

El *De sancto et immortali Deo*, de Hugo Eteriano, publicado en Constantinopla en 1177, marca el apogeo de la producción teológica latina en Bizancio. El texto abunda en la cita de autoridades tales como Basilio de Cesarea, Epifano, Cirilo de Alejandría y Juan Crisóstomo, sin hablar de las fuentes propiamente bizantinas, que, también en este caso, son masivamente abordadas por los latinos por primera vez.

En los años 1150-1160, en la época de las grandes traducciones filosóficas árabo-latinas de Toledo, se acelera el ingreso de textos teológicos griegos a Occidente. El principal protagonista de esta transferencia cultural es también un pisano, Burgundio (c. 1110-1193), que después de su permanencia en Constantinopla junto a otros *"graecizantes"* italianos (como Jacobo de Venecia, el primer traductor medieval de Aristóteles, o Moisés de Bérgamo) traducirá (c. 1148-1150) *De fide orthodoxa* de Juan Damasceno (la versión extractada fue realizada en Hungría por el veneciano Cerbanus entre los años 1134-1138). Por otra parte, emprenderá la retraducción del *De natura hominis*, de Nemesio de Émesa (c. 400) — ya traducido el siglo anterior por Alfano de Salerno (1058-1085)—, a quien pone en circulación bajo el nombre de Gregorio de Nisa. En el siglo XIII otra importante fuente de intercambio de fuentes patrísticas será el convento do-

minicano de Pera, situado en el Cuerno de Oro y fundado casi al mismo tiempo que la provincia de Grecia (1228). Guillermo Bernardo, fundador del convento, pasará a la historia como uno de los primeros traductores de las obras de Tomás de Aquino al griego.

Sin que exista una relación de causa-efecto entre ambos —el fenómeno se inició a principios del siglo XII—, el intento de reconquista del sur de Italia llevado a cabo por Manuel I entre 1155 (desembarco en Ancona, ocupación del territorio comprendido por la movilización y ocupación del golfo de Tarento) y 1158 (abandono de toda política con respecto a Italia después de las derrotas de 1156 ante el rey normando Guillermo I de Sicilia,) coincide con una renovación de la actividad intelectual de los monasterios basilianos helenófonos del sur de Italia, especialmente en Otrante, Reggio (Calabria), San Salvatore y Galatina. Como lo demuestra una reciente investigación (C.-G. Conticello), es de este inmenso reservorio de donde se sacaron los manuscritos griegos que Tomás de Aquino mandó traducir para constituir la *Catena Aurea*. No obstante, quedan por descubrir muchos otros autores helenófonos del sur de Italia: desde Philagathos Kerameus († c. 1154) hasta Nicolás-Nil Doxaprates (c. 1150), o Nicolás-Nectario de Otrante (c. 1150/1160-1230).

5. El siglo XIII

Después de la *Partitio Romaniae* (marzo de 1204) y de la toma de Constantinopla (12-13 de abril de 1204), los latinos se dividen los despojos del Imperio. Así, un emperador latino se radica en Bizancio, Baudoin I de Flandes, asistido por el duque de Venecia, Enrique Dandolo, autoproclamado "señor del cuarto y medio" del fenecido imperio; el marqués Bonifacio de Montferrat, que había conducido la cuarta cruzada, sienta las bases del reino de Tesalónica; Villehardouin se apodera del Peloponeso, donde establecerá, en 1210, el principado de Acadia o Morea. Entre los griegos, el poder político legítimo se recompone alrededor de la figura de Teodoro I Lascaris (1204/1208-1222) en el imperio llamado "de Nicea". En 1242, durante el reinado de su sucesor, Juan III Doukas Vatatzes (1222-1254), nace Jorge Paquimeres, el más grande filósofo bizantino del siglo XIII; por su parte, Teodoro Doukas Lascaris (Teodoro II, 1254-1258), el hijo de Juan, también produce una importante obra filosófica (*Sobre la unidad de la naturaleza, Interpretación del universo*) y teológica (*Teología cristiana*).

Redactados probablemente antes de ser elevado al trono de Nicea, los dos tratados filosóficos de Teodoro II constituyen una de las obras cumbre de la ciencia platónica. Muy influenciado por el *Timeo*, el autor se destaca particularmente en las especulaciones simbólico-matemáticas características de la vena "pitagórica" del platonismo.

Después de la muerte de Teodoro II, Miguel VIII Paleólogo (1261-1282) derrota en 1259 al déspota de Epiro y a su aliado latino, Guillermo II de Villehardouin, príncipe de Acadia. Luego, el 25 de julio de 1261, se apodera de Constantinopla. Tras la huida a Occidente del emperador latino (Baudoin II) y de su patriarca, la restauración del poder legítimo trae consigo el retorno de los exiliados. Paquimeres es uno de ellos. Sigue los cursos de Jorge Acropolita y llega a ser diácono de la Iglesia de Santa Sofía; más tarde participa en las tareas de administración eclesiástica, asegurando una enseñanza filosófica y retórica. Como todos sus contemporáneos, la carrera de Paquimeres sufrirá las fluctuaciones de la política imperial y patriarcal.

Bajo el reinado de Miguel VIII, restaurador del imperio, Paquimeres se opone a la política de entendimiento con el Papado que el soberano adopta tácticamente. El concilio de Lyon (1274) había colocado a la Iglesia oriental bajo la autoridad de Gregorio X (medida hacia la cual Miguel se decide a fin de distraer a la Iglesia latina de su principal adversario, el rey de Nápoles, Carlos de Anjou, hermano de san Luis, que se había hecho ceder los derechos sobre el ex imperio latino de Constantinopla por el emperador exiliado Baudoin II); con el apoyo de Juan Bekkos, el patriarca unionista, el emperador trata de que se respete el acuerdo de Lyon —especialmente la aceptación del *Filioque*, cuya "proposición de fe" le había sido lanzada por el papa Clemente IV desde 1267. Paquimeres, que en 1273 estaba en contra de la unión de las Iglesias, se ve obligado a refrendar un acta de reconocimiento oficial del acuerdo celebrado con Gregorio X (1271-1276). Sin embargo, el celo unionista del *basileus* no fue recompensado por el Papado: una de las primeras medidas del reinado de Martín IV (1281-1285) —el francés Simon de Brie, ex canciller de Luis IX— fue apoyar la causa de Carlos de Anjou y excomulgar al Paleólogo. Después de la muerte de Miguel VIII, y tras la condena a Bekkos (en la cual toma una parte activa), Paquimeres, cuya postura antilatina no había variado, decide apoyar la política antiunionista del nuevo emperador Andrónico II (1282-1328), con lo cual comienza a subir en las jerarquías eclesiástica y palatina.

La obra filosófica y teológica de Paquimeres se halla armoniosamente repartida entre platonismo y aristotelismo. Por el lado del platonismo, se alinean la célebre *Paráfrasis de San Dionisio de Aréopago*, redactada hacia 1280 y el *Comentario* de la segunda parte (142b-166c) del *Parménides*

de Platón atribuido por error a Damascio. Por el lado aristotélico, el *Epítome de la filosofía de Aristóteles*, en doce libros (del cual existe una traducción latina aparecida en Basilea en 1560), y los *Cuatro libros* o *Quadrivium* o *Tratado de las cuatro ciencias* (*Syntagma ton tessarôn mathèmatôn*), compuesto hacia 1300. Buen conocedor de la filosofía griega (se le debe una copia del *Comentario de Proclo al Primer Alcibíades de Platón* —una obra que cita, por otra parte, en sus *Relaciones históricas* como en su *Paráfrasis de Dionisio*). Paquimeres se interesa asimismo por la filosofía latina, pues es autor de un resumen del *De differentiis topicis* de Boecio, traducido al griego por Manuel Holobôlos hacia finales del siglo XIII. Si bien la paternidad del *Comentario sobre el Parménides* está bien fundada, la obra de Paquimeres merece toda la atención del historiador de la filosofía, pues representa una verdadera continuación medieval del comentario de Proclo (limitado a la primera parte). Del mismo modo, debe señalarse el aspecto más filosófico que teológico de la *Paráfrasis de Dionisio*.

Muerto dos años antes que Paquimeres, Máximo Planudes († 1305) es el principal representante del clan latinófono; se le deben muchas traducciones de obras latinas. Por último, entre los teólogos abiertos al aristotelismo, Nicéforo Blemmides (c. 1197-1272), maestro de la escuela patriarcal de Nicea (donde tuvo como alumnos a Teodoro II Lascaris y a Jorge Acropolita), ha dejado interesantes tratados contra la idea de una predeterminación de la hora de la muerte (fijación *ab aeterno*, para cada individuo, de la culminación de su existencia terrestre), una problemática muy discutida durante toda la Edad Media bizantina (desde *Sobre el término de la vida*, del patriarca Germano I de Constantinopla, hasta el texto homónimo de Genadio II Escolario, aparecido en 1467 en la Bizancio turca). Dos de sus compendios sobre la lógica y la física de Aristóteles han llegado hasta nosotros.

6. El siglo XIV

En los comienzos del siglo XIV se oponen dos concepciones de la ciencia aristotélica: una "moderna", orientada hacia la astronomía; otra "antigua", más volcada hacia la física. El clan de los antiguos está representado por Nicéforo Choumnos; el de los modernos por Teodoro Metoquites.

6.1. Nicéforo Choumnos (c. 1250-1327)

Suegro de Andrónico II (1282-1328), de quien será por mucho tiempo "mediador", Nicéforo escribe hacia 1315 una serie de tratados científicos de inspiración aristotélica donde, sin embargo, las exigencias del dogma son claramente respetadas (especialmente en lo que concierne a la eternidad del mundo o la de la materia). Estos nueve opúsculos tratan sobre la *Naturaleza del mundo*, los *Cuerpos primeros y simples*, *la Materia*, las *Ideas (formas)*, así como sobre diversas cuestiones de filosofía de la naturaleza (meteorología). Su obra más original es el *Antithetikos pros Plôtinon peri psyches* (*Refutación de Plotino sobre el alma*), que constituye una verdadera exposición de psicología peripatética adaptada en un contexto creacionista (creación simultánea de la materia y de la forma). Contra el platonismo, Nicéforo sostiene la teoría empirista del conocimiento por abstracción y lanza las dos tesis conexas de la preexistencia del alma y de la reminiscencia.

6.2. Teodoro Metoquites (1270-1332)

Contemporáneo y adversario de Nicéforo, a quien había sucedido como "mediador", Teodoro Metoquites escribe en 1317 los *Elementos de ciencia astronómica*, paráfrasis amplificada del *Almagesto* de Ptolomeo y una exposición completa de la ciencia aristotélica de la naturaleza —*Eis panta tà Physika Aristotélous*— que se compone de treinta y nueve capítulos consagrados a la física, a la psicología (que, como en Aristóteles, forma parte de las ciencias naturales), a la biología (*Parva naturalia*, *Historia animalium*) y a la meteorología. Se dedican también dos capítulos a los sueños y a la adivinación por los sueños. En los años 1323-1324, Teodoro publica dos *Refutaciones de los hombres de letras incultos*, donde afirma la superioridad de la astronomía ptolemaica y de la matemática sobre la antigua física ilustrada por Nicéforo.

6.3. La controversia hesicasta

Los místicos atonitas del siglo XIV practican un método de unión fundado sobre la "oración del corazón" u "oración de Jesús", que permitía, según ellos, entrar en un contacto real con la luz divina, aquella que iluminó a Moisés en el monte Sinaí, aquella que fue aureola de Cristo en el momento de su Transfiguración y que iluminó a los apóstoles sobre el monte Thabor. En los años 1335-1341, el monje calabrés Barlaam de Seminara (c. 1290-c. 1348) redacta una serie de opúsculos —de los cuales sólo nos ha llegado una *Carta a Ignacio Hesicasta* (conocemos los otros por fuente indirecta, por las citas de sus adversarios)— contra estos místicos llamados "hesicastas" ("quietistas").

Vigoroso defensor del método racionalista y del recurso a la ciencia profana en teología, los opúsculos resaltan de una manera muy singular el

método de la oración hesicasta y la pretensión de los monjes atonitas de acceder a la visión de Dios concentrándose en el "lugar del corazón" (el ombligo). Echando mano a una ironía corrosiva, habla de "omphalopsíquicos" ("aquellos que tienen el alma en el ombligo") y de los "koiliopsíquicos" ("aquellos que tienen el alma en el vientre") para ridiculizar a sus adversarios. No obstante, Barlaam habrá de encontrar una respuesta no menos apasionada en la reacción de un monje, Gregorio Palamas (1296-1359), quien ya antes, en un pasado reciente, lo había atacado por su supuesto apego a la filosofía. La controversia hesicasta comienza y seguirá a lo largo de todo el siglo, aunque se puede establecer su fin simbólico en 1368, con la canonización de Palamas —considerado en lo sucesivo uno de los mayores santos de la Ortodoxia— y la derrota total de los "racionalistas".

6.3.1. Barlaam de Seminara y Gregorio Palamas

La personalidad de Barlaam de Seminara es más compleja de lo que hace suponer la documentación, esencialmente palamita, en lo que toca a su crítica al hesicasmo. Antes de los *Opúsculos contra los hesicastas*, Barlaam había redactado dieciocho opúsculos contra el *Filioque* y tres opúsculos contra el primado del Papa, fruto de las discusiones que lo enfrentaron, como representante de la Iglesia ortodoxa, a los dos delegados pontificios que habían llegado en 1335 para negociar un enésimo proyecto de unión de las Iglesias. También había respondido en 1339 a una serie de problemas filosóficos planteados por Jorge Lapithes. Adversario de los latinos, probablemente también el último partidario de un acuerdo entre Platón y Aristóteles (monarca cada uno en su dominio, inmaterial y material), Barlaam tuvo la sorprendente fortuna de conocer a Petrarca con motivo de una misión diplomática en Avignon (1339) y de enseñarle griego; más tarde, después de su fracaso y de su condenación en el sínodo de junio 1341, pudo refugiarse en Occidente, donde, convertido al catolicismo, llegaría a ser obispo de Geraza (1342) y legado pontificio (1346).

A menudo caricaturizada, la querella hesicasta debe ser considerada como una de las cumbres de la problemática —cuando no de la discusión— de la teología medieval. Los apelativos "racionalista" y "antirracionalista" deben ser matizados. Más que un rechazo del racionalismo, el palamismo es la afirmación de un aspecto central de la teología ortodoxa: la idea de la "deificación" (*théôsis*) del cristiano; ello desemboca en la formulación teórica de una distinción que se impondrá en el mundo griego, a saber: la distinción entre la esencia divina imparticipable y sus energías increadas participables. En cuanto al rechazo de la filosofía, concierne tanto al método escolástico latino, especialmente tomista, que comienza a penetrar en las elites culturales bizantinas, como al platonismo y al aristotelismo ejemplificados en los siglos anteriores por un Miguel Pselo o un Juan Ítalo. Finalmente, toda la disputa se complica por su convivencia con el contexto turbulento de la vida política de esos años, donde se suceden los difíciles reinados de Andrónico III (1328-1341) y Juan V (1341-1391), la revuelta (1341-1347) y luego "usurpación" de Juan VI Cantacuzeno (1347-1355) y, por último, el asedio de los serbios de Dusan, que llegan casi hasta las mismas puertas de Constantinopla, por un lado, y la embestida de los turcos, que se lanzan a sus primeras conquistas en Europa luego de convertirse en los amos de Asia.

Aun cuando los adversarios del hesicasmo son numerosos y de calidad, su posición teológica sufrirá inexorablemente la misma suerte que el poder político hostil a Palamas: viva bajo Andrónico III, la tesis antihesicasta quedará sepultada con el advenimiento de Cantacuzeno, a cuyo triunfo político de 1341 sigue el ascenso de Palamas a la sede episcopal de Tesalónica. Con todo, partidarios y adversarios del hesicasmo escriben acaso la página más original de la historia de la filosofía y teología de Bizancio.

La tesis de Gregorio Palamas son expuestas en detalle en sus dos grandes obras: la *Defensa de los santos hesicastas* (1337-1341) y los *Ciento cincuenta capítulos físicos, teológicos, éticos y prácticos* (1350). Éstas serán retomadas por su discípulo Nicolás Cabasilas (c. 1320-1380), cercano a Juan VI Cantacuzeno, cuya *Vida en Cristo* y *La explicación de la divina liturgia* son redactadas hacia 1380.

El hesicasmo no es una creación medieval. Ya Gregorio de Nisa explicaba que uno "en el reposo (*hesychia*) se consagra a la contemplación de cosas invisibles y a contemplar una luz inefable". La particularidad de los hesicastas estaba en considerar que el recogimiento interior (todavía llamado *nepsis*, "ayuno", de donde proviene el título *Filocalia de los santos népticos*, que se parece a sus escritos) permite al que ora ver la luz increada de Dios. Esta experiencia descrita por Simeón el Nuevo Teólogo (949-1022) como una "visión de la Gloria divina", no como la contemplación, por naturaleza imposible, de su esencia, era interpretada como una "deificación". Esto es lo que explica el reproche de mesalianismo dirigido por Barlamm a los hesicastas.

Entre los adversarios del hesicasmo se destacan las figuras de Gregorio Akyndinos y, sobre todo, Nicéforo Grégoras.

6.3.2. Nicéforo Grégoras (c. 1295-1360)

Nicéforo el Filósofo es conocido sobre todo por los treinta y siete volúmenes de su monumental *Historia romana*, una crónica minuciosa de los años 1204-1359. Se le deben, sin embargo, algunos opúsculos científicos, un *Comentario sobre el Tratado de los sueños de Sinesio de Cirene* y, especialmente, dos obras de polémicas filosófico-teológicas que le aseguraron un lugar singular en la historia de la revolución hesicasta, pues criticaron tanto a los antipalamistas como a los palamistas. Entre 1331 y 1337 publica la trilogía contra Barlaam —la *Antilogia* sobre la humildad, el *Philomathes* (o *Sobre los presuntuosos*) y *Phlôrentios* (o *Sobre la sabiduría*)—, donde se burla del aristotelismo; por el contrario, los dos *Discursos antirréticos* de 1350/1351 y 1356/1357 son una crítica aguda a las doctrinas palamitas sobre el conocimiento extático (en la "Luz del Thabor") y la "comunicación" de las energías. Esta severidad que se explica, en parte, por el destino personal del autor, encarcelado durante tres años tras la victoria decisiva del palamismo en el sínodo de 1351.

En cuanto filósofo, Nicéforo se apoya indistintamente en Plotino, Aristóteles y Proclo para demostrar que no se pueden distinguir las "energías"; insiste, no sin habilidad, sobre la *symphonia* (acuerdo) existente entre los filósofos y los Padres, pero reprocha a Palamas que se inspire en ellos precisamente cuando se equivocan —por ejemplo al retomar de Proclo la idea de la necesidad de un "intermediario" (*meson*). En cuanto teólogo, niega la posibilidad de cualquier conocimiento místico:

> Si entorpecidos por la pesadez terrena pudiéramos percibir la luz del otro mundo, ¿qué necesidad habría entonces de morir, ya que la muerte nos conduce a la inmortalidad prometida? (...) Superfluo sería entonces el misterio de la muerte y superfluas las palabras de Pablo que anuncian que lo que es mortal será revestido de inmortalidad y que lo que pasa será revestido por lo que permanece.

6.4. *La influencia de Occidente: tomismo y antitomismo*

En la esfera de influencia de la controversia hesicasta, la segunda mitad del siglo XIV ha conocido una radicalización del enfrentamiento entre partidarios y adversarios del pensamiento de Tomás de Aquino, canonizado por el papa Juan XXII en 1323.

La gran figura del tomismo bizantino del siglo XIV es Demetrio Kydones (c. 1324-1397/1398). Secretario del emperador Juan VI Cantacuzeno (1347-1354), aprende el latín en el convento dominico de Pera y es el autor de la primera versión griega de la *Suma contra los gentiles* (1360). También es traductor, junto con su hermano Prokoros Kydones († 1369), de algunas escritos de san Agustín. El principal adversario de éstos fue Callisto Angelikoudes (c. 1340-1420), autor de *Contra Tomás de Aquino*, redactado en 1380.

Obra de 641 parágrafos densos y sólidamente argumentados, el *Kata Thomâ Akinaton* trata principalmente sobre la identificación entre la esencia divina y sus perfecciones (tesis que, según el autor, está impregnada de arrianismo) y sobre la interpretación de la imposibilidad de una visión de la esencia divina, limitada por Tomás al estado de viajero, dado que la visión cara a cara está prometida a los Bienaventurados que "verán a Dios tal cual es". Para Callisto, que retoma sobre este punto lo esencial de la tesis "griega", la imposibilidad de una visión de la esencia divina está en la naturaleza misma de Dios. La beatitud no es, pues, una contemplación de la esencia divina que aplaca (aunque sea sobrenaturalmente) el deseo natural de ver a Dios: es la unión del hombre total con la luz increada que, sin tregua, brota de la Trinidad, unión que es también un acrecentamiento sin fin en la caridad —ya que Callisto suscribe el tema de la "epectasis" proveniente de Gregorio de Nisa.

Los "tomistas" no tienen ninguna consideración con los palamitas. Demetrio Kydones trata a Palamas de *météôrophénax* ("charlatán que engaña discutiendo en la nubes") — una injuria forjada por Aristófanes. Prokoros Kydones prefiere denunciar a los "tenderos y cocineros" que siguen a Palamas, al igual que Nicéforo Grégoras, que se mofa del "vulgo que se oculta detrás de Palamas". Además de la separación social entre la elite —incluyendo la monástica— de la capital, por un lado, y el bajo pueblo y los monjes atonitas, por otro, la oposición entre partidarios y adversarios de la dialéctica en teología, que atraviesa buena parte de la historia cultural de Bizancio y de la alta Edad Media occidental, cobra nuevo vigor en el período de la crisis hesicasta y de las polémicas tomistas.

Si los palamitas acusan a sus adversarios de "adorar los silogismos en lugar del Evangelio" y de "apelar a las *luces* de los silogismos de Aristóteles en lugar de la luz divina" —un Filoteo Kokkinos exclamará: "Habla, filósofo, define y concluye con tu método dialéctico, de todas maneras, nosotros no comprendemos nada, nosotros que somos discípulos del Evangelio, de los tejedores y los pescadores"—, los tomistas son también virulentos. Demetrio Kydones dice: "Dios nos ha dado el debate dialéctico para que golpeando nuestra opinión con su contraria como una piedra, nos haga brotar la luz de la verdad a partir de este doble examen". Proko-

ros: "Toda verdad es silogismo o premisa de un silogismo y yo, tanto como los palamitas, estamos obligados, quiérase o no, a hablar con silogismos si queremos decir alguna cosa verdadera". Para Prokoros del mismo modo, el silogismo es el único remedio a las funestas consecuencias epistemológicas del pecado original.

> Como ya no tenemos el honor de recibir directamente de Dios sus luces, contrariamente a lo que afirman para sí mismos esos campeones de la piedad, sostengo que el arte del silogismo es absolutamente indispensable en estos tiempos donde nuestro conocimiento se encuentra oscurecido por el pecado: en efecto, sólo él permite sacar de la Revelación los razonamientos y aplicaciones justas. ¿Es ésta una razón para desembarazarse de la herramienta que nos sirve para hallar la verdad? Es la única cosa que nos queda para alcanzar la luz de la verdad después de haber perdido la iluminación inmediata de Dios.

Tomista convencido, Demetrio Kydones no ha vacilado en traducir los opúsculos de controversia teológica del Aquinate: el *De articulis fidei* y sobre todo el *De rationibus fidei contra Sarracenos, Graecos et Armenos*.

7. El siglo XV

La lucha entre tomistas y antitomistas prosigue durante la primera mitad del siglo XV. Entre los tomistas sobresale Manuel Calecas († 1410), autor de un *De principiis fidei catholicae*, Andreas († 1451) y Maximo Chrysoberges; entre los antitomistas, Marco de Éfeso (1394-1445), único representante de Bizancio en el concilio de Ferrara-Florencia que se negó a refrendar la "falsa unión".

A partir de 1440 Marco de Éfeso anima el partido antiunionista de Constantinopla. Fuera de una refutación a Barlaam, su obra principal está constituida por los *Capítulos silogísticos sobre la procesión del Espíritu Santo*, parcialmente consagrados a la crítica del tomismo.

No obstante, el gran debate del siglo XV es el que enfrenta a platónicos y aristotélicos. La caída de Constantinopla lo trasladará masivamente a Italia, para más tarde extenderse por todo Occidente. Sin embargo, el fenómeno había comenzado antes de 1453. En todo caso, los últimos años de Bizancio son la repetición general del enfrentamiento que opondrá, bajo el nombre de Renacimiento, al aristotelismo escolástico y al humanismo platonizante. El hecho de que este conflicto se haya constituido en la trama más constante de la historia de la filosofía bizantina nos muestra que la gran ruptura producida por el humanismo italiano se gesta a partir

de los últimos despojos de la cultura bizantina. En efecto, el mundo que fenece está por *renacer*. La nueva marcha de Occidente es, de alguna manera, la segunda vida del humanismo bizantino.

7.1. Platonismo y aristotelismo

A partir de Cantacuzeno, el principado latino de Acadia, cuya lenta reconquista se había iniciado con las primeras victorias de Miguel VIII sobre Guillermo de Villehardouin, se fue convirtiendo en un régimen despótico, *La tiranía de Mistra*, que toma el nombre de la ciudad, cercana a la ubicación de la antigua Esparta, donde los Villehardouin erigieron su más poderoso castillo. Esta tiranía, por lo general reservada para el décimo hijo del emperador, prácticamente se había convertido en un Estado independiente; en 1402 sus límites se extendían hasta Mategrifón (Akova), en 1415 hasta Corinto y en 1432 hasta el golfo de Corinto (al norte) y la costa jonia (al oeste). Es en esta colina de Mistra, en el Peloponeso —la Morea—, lejos de Constantinopla, en una tierra auténticamente griega, rica en sueños y memoria, donde brillan los últimos fuegos del helenismo bizantino. Es en este ambiente rodeado de palacios, monasterios e iglesias donde vive y trabaja el más grande filósofo bizantino de la Edad Media: Jorge Gemisto Pletón.

7.1.1. Gemisto Pletón (1355/1360-c. 1425)

Platónico militante, Pletón pasa buena parte de su vida cruzando espadas con un adversario a su medida: Jorge Kourteses Escolario. El escenario de esta lucha emblemática, que parece haber llegado a su clímax un año antes de la caída definitiva de Bizancio ante las tropas de Mehmet II el Conquistador (1451-1481), se desarrolla en dos tiempos: en primer término, Jorge, el aristotélico, reacciona contra una primera obra platónica de Pletón (las *Diferencias entre Platón y Aristóteles*, 1439), haciéndose merecedor a su vez de una severa réplica (aparecida en 1448/1449): *Contra las objeciones de Scolarios en favor de Aristóteles*. Después de la conquista turca, convertido ya en el patriarca Genadio II, condena en el *auto-dafé* la casi totalidad de la gran obra de Gemisto, el *Nomon syggraphé* (*Tratado de las leyes*), donde el autor expone un programa de regeneración política y moral de la Hélade a partir del núcleo histórico y simbólico constituido por la Tiranía de Morea, heredero de la antigua Esparta; el programa se funda en un retorno a los verdaderos valores del politeísmo griego y en una exaltación de los grandes temas de la filosofía platónica y estoica. De los cientoún capítulos que componen las *Leyes* sólo han que-

dado fragmentos de dieciséis capítulos y la *Tabla de materias* —que el propio Genadio salvó de las llamas para fundamentar su decisión. La pérdida de estos documentos nos priva de una de las obras más originales de toda la Edad Media y de uno de los manifiestos más resueltos que haya conocido la sociedad cristiana medieval.

La evolución del pensamiento de Pletón hacia un radicalismo filosófico neopagano aparece claramente si se comparan sus dos obras antiaristotélicas. En *Las diferencias entre Platón y Aristóteles*, texto fundador, que habría de producir entre los humanistas italianos un verdadero género literario, Pletón procede de manera filológica y conceptual. En primer lugar confronta las tesis de los dos filósofos sobre los problemas fundamentales de la filosofía y critica en Aristóteles la metafísica, con su concepción de un Dios simple Primer Motor (la tesis justa es la de Platón, que hace de éste el "autor" y el "soberano" de todo lo que es), y la ética, que sitúa el bien supremo en la *théôria* (cuando en realidad éste se encuentra en la vida según la virtud); luego, en una segunda parte, propone una defensa de la teoría de las Ideas contra las nueve objeciones propuestas por el Estagirita. En su tratado *Contra las objeciones de Escolario*, sigue a su adversario paso por paso para refutarlo en forma detallada (la estructura de la obra es la misma que la del texto de Escolario), mientras que las ideas, las del texto sobre *Las diferencias*, se refinan o reformulan. La novedad se encuentra en las tesis generales —se podría decir ideológicas— sostenidas por el autor: la mayor afinidad de Platón con el cristianismo (tesis puramente polémica destinada a oponerse a la singular mezcla de aristotelismo, tomismo y fe ortodoxa que tendía a imponerse en la Ciudad moribunda) y la caracterización de la obra de Platón como culminación del conjunto de la cultura anterior, griega, pero también oriental, principalmente zoroastriana.

Según Escolario, el interés de Pletón por el zoroastrismo nació de la educación recibida de su maestro Elisha, un judío discípulo de la *falsafa*, en la corte de Andrinopla:

> Tú no conocías a Zoroastro antes; es Eliseo, un judío en apariencia (pero en realidad un politeísta), quien te lo ha hecho conocer. Huyendo de la patria para recibir su bella enseñanza, vives de la mesa de este hombre, muy influyente entonces en la corte de los bárbaros.

Singular destino el de este profeta del helenismo formado en la corte del Gran Turco. En todo caso, será él quien, a través de sus alumnos Bessa-

rión y Argirópulos provocará, en parte, el renacimiento platónico en Occidente.

7.1.2. Jorge Escolario (c. 1405-1472)

Jorge Kourteses Escolario, el adversario de Pletón, había ejercido las más altas funciones palatinas antes de tomar los hábitos en 1449-1450 (fue "Juez General de los Romanos"). Miembro de la delegación griega en el Concilio de Florencia/Ferrara (1439), se convirte desde 1444 en el jefe del partido antiunionista. Diez años más tarde es el primer patriarca de Constantinopla después de la conquista turca (en 1454-1456, 1462 y 1464-1465).

La obra de Escolario es imponente y variada. En filosofía general y lógica se le deben una serie de comentarios sobre Aristóteles, donde utiliza tanto las fuentes griegas y latinas (Tomás de Aquino, Gilberto de Poitiers) como las árabes (Averroes, que conoce a través de una traducción latina). Se le debe también una traducción y un comentario de *De ente et essentia*, de Tomás de Aquino, unos resúmenes de la *Summa theologiae* y del *Contra Gentiles*, una traducción del *De sex principiis*, de Gilberto de Poitiers, y otra de las *Summulae logicales*, de Pedro Hispano (es esta traducción, publicada en Ausburgo en 1597 por Elias Ehinger, la que C. von Prantl confunde con un texto original de Miguel Pselo y cuya crítica constituirá por mucho tiempo la "fuente bizantina" de la lógica terminista latina del siglo XIII). En psicología, ha dejado una serie de tratados *Sobre el alma* (redactados en el monasterio de Prodromos del monte Menoikeón, en 1467-1470, después del patriarcado) donde aborda: a) los problemas de embriología (oponiéndose vigorosamente a la doctrina traducianista en nombre de un tomismo fundado en la hipótesis creacionista y en la tesis de la "animación tardía del embrión); y b) la cuestión del destino de las almas después de la muerte (que abrazara el cristianismo occidental en el siglo XIV bajo el papado de Juan XXII).

En teología, además de los textos antipletónicos (el *Contra las dificultades de Pletón a propósito de Aristóteles*, de 1143/1444, la *Carta a Pletón*, de 1450, y el opúsculo *Contra los ateos y los politeístas*, cuyo título no hace sino corroborar la importancia del desvío neopagano del filósofo platónico), Escolario también es autor de dos tratados propalamitas de de sostenida firmeza conceptual y que reactiva la discusión: *Contra los partidarios de Akindynos, sobre la doctrina del Espíritu Santo* (1445) y *Distinción entre la esencia divina y sus operaciones* (c. 1453).

Más allá de ser los dos últimos hitos de la polémica filosófica en Bizancio, dos autores, ambos nacidos en Trebizonda, extenderán sus discusiones, que caracterizaron los últimos años de la ciudad, fuera de las fronteras de Constantinopla. Con ello, contribuyeron al desarrollo del Renacimiento italiano y ofrecieron el testimonio de una transición visible de la Edad Media al Humanismo, de Oriente a Occidente. El aristotelismo es ilustrado por Jorge de Trebizonda (1394-c. 1472/1473) cuya *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis*, redactada en latín, ataca al platonismo desde el ámbito de la fábula —rechazo de la metempsicosis— y de la moral —condena la tesis de la comunidad de las mujeres, que evoca los peores errores de Epicuro... y de Mahoma. El platonismo tiene por héroe a Juan Besarión (c. 1403-1472), partidario de la unión de las Iglesias en el concilio de Florencia, protector de los eruditos bizantinos exiliados en Roma tras la caída de Constantinopla, gran erudito y bibliófilo (su biblioteca, legada a Venecia, constituye el núcleo original de la Marciana); en pocas palabras, el más griego de los latinos y el más latino de los griegos (*Latinorum graecissimus et Graecorum latinissimus*).

La respuesta de Juan Bessarión a Jorge Trebizonda, inicialmente redactada en griego, más tarde traducida al latín (1457-1458) para las necesidades de la causa, constituye la primera defensa y ejemplo del platonismo en Occidente. Profundamente influenciado por Pletón, el texto de Bessarión también es un primer ensayo de crítica filológica: la mayoría de las "calumnias" de Jorge Trebizonda estriban en simples errores materiales.

8. La herencia de Bizancio

En los últimos años de Bizancio se suceden todas las paradojas: un imperio griego, que está más cerca de los turcos que de los francos o latinos, está a punto de caer bajo los golpes de Mehmet II. Pero recíprocamente, el "helenismo" deja de ser anatema desde el mismo momento en que se pierde todo porvenir político. En efecto, el helenismo sobrevive de dos maneras: en el territorio del ex imperio, refugiándose en la Iglesia, aquella misma Iglesia que había combatido la filosofía helénica como "filosofía de lo exterior" (en consecuencia, es una helenidad sin filosofía, un helenismo *cristiano*, el que subsiste bajo la égida turca); y fuera del imperio, refugiándose en la filosofía. La idea helénica pagana retorna en el exterior y hará resucitar a la Roma muerta en el 476. La Italia renacentista toma la posta de Bizancio en la defensa del helenismo *pagano*.

2. El Islam oriental

1. Filosofía en el Islam y filosofía del Islam

Cuando en los años 630-640 los conquistadores árabes se apoderan de Siria, Persia y Egipto, la filosofía pagana no está totalmente muerta: la secta de los sabeos de Harrân todavía existe. Por otra parte, la filosofía de los cristianos disidentes permenece viva, aunque asumiendo otras características, en los nestorianos y jacobitas, cuyas escuelas monásticas conservan una parte notable de la herencia aristotélica. Las controversias trinitarias implican el recurso a la filosofía, a la dialéctica o a la lógica de Aristóteles: ¿Qué serían las controversias entre monofisitas y calcedonianos sin el *background* filosófico de nociones como "substancia", "esencia", "ser" e "hipóstasis", que cada uno define y redefine incansablemente (los nestorianos contra los jacobitas, los jacobitas contra los nestorianos, los nestorianos y los jacobitas contra los calcedonianos)? Así, cuando los árabes musulmanes se apoderan del Oriente cristiano, descubren una filosofía viva (en Harrân) y, en forma simultánea, una sorprendente pero tenaz utilización de la filosofía entre los teólogos cristianos.

El mundo musulmán fue adueñándose de la época del reino de los francos. A pesar de que puso fin a su avance en Poitiers (732), no se ganó gran cosa con ello. El cristianismo latino y el invasor germano no habían dejado lugar a ninguna veleidad filosófica. La filosofía no era un producto latino del territorio nativo (con algunas excepciones, como la de Plotino, no hubo verdaderamente en Roma un *profesor* de filosofía) y, desde este punto de vista, la ocupación germánica tampoco le aportó nada: en el momento en que se inicia la conquista árabe, la única producción "filosófica" notable del Occidente latino desde los años 550 es la modesta enciclopedia de Isidoro de Sevilla, las *Etimologías* (o *XX libros de los orígenes*) terminadas en el 633 en la España visigoda. En cambio, los musulmanes, después de conquistar gran parte del Oriente cristiano, echan mano a los tesoros paganos tal como se habían conservado para instrumentar una reli-

Palmira y Alepo —la debacle se detiene cuando las fuerzas del Imperio se repliegan detrás de la cadena del Taurus (frontera natural de Siria), en Cilicia y en Capadocia.

Una vez conquistada y sometida Siria, los conquistadores árabes se instalan en Persia. En tres años, el Imperio sasánida es virtualmente destruido. Vencedor en todos los frentes, el califa Umar ha dejado a Amr el ataque a Egipto, centro cerealero del Imperio bizantino y punto clave de su poder en el norte de África. El 21 de diciembre del 641, los árabes se apoderan de Alejandría.

Amr escribe a Umar: "He conquistado una ciudad que desafía toda descripción. Me bastará con decirte que he conquistdo en este lugar 4.000 ciudades con 4.000 baños y también 40.000 judíos que pagan impuesto, y 400 residencias de príncipes". A esta época, supuestamente, se remontaría el episodio de la destrucción de la biblioteca de Alejandría por orden expresa de Umar. Además, la leyenda cuenta que, durante medio año, Amr habría mandado calentar los baños para quemar los libros. En realidad, en año 641 la biblioteca ya no existía: el emperador romano Teodosio la había hecho destruir en el 391.

Así, pues, después de la batalla de Qadisiyya (636), la toma de Ctesifón-Seléucida, la batalla de Nihawend (642) —la "victoria suprema", *Fath al-futûh*— y la toma de Ray (644), por una parte; y después de la batalla de Ajdnadayn (634), la toma de Damasco (635), la batalla de Yarmuk (636) y la toma de Jerusalén (638) y luego de Alejandría, por otra, los árabes se convierten en los amos de Babilonia, Siria y Egipto. El imperio sasánida se derrumbará definitivamente bajo el califato de Uthmân (con la toma de Marw en el 651 y la conquista del Khurâsân). Las tierras bizantinas, arduamente reconquistadas por Heraclio a los persas después de la infausta guerra del 622-630, caen en manos del nuevo conquistador. Lo que se da es un verdadero cataclismo político que, en el transcurso de algunos años, ha modificado el mapa de poderes del Cercano Oriente. Es así como, en lo sucesivo, toda una parte de la Cristiandad —Siria, Egipto y Persia— se encontrará viviendo, trabajando, pensando y produciendo en tierra del Islam.

Tras la islamización parcial del Oriente cristiano, el movimiento de conquista del Islam se dirigirá rápidamente hacia Occidente. Después de los califas *râshidûn*, son los descendientes de Mu'âwiya, del clan de Umayya como Uthmâm, quienes tomarán la posta. Un verdadero imperio árabe se erige bajo el califato de los Omeyas (661-750). En el 698, bajo el reinado de Abd al-Malik (685-705), los árabes parten de Alejandría y se instalan en *Ifrîqîya* (Túnez). A comienzos del siglo VIII, bajo el califato de Walîd I (705-715), sexto califa omeya, bordean las costas del norte de África, incorporan a los beréberes y llegan hasta España. Por lo demás, es una vanguardia beréber, comandada por Tarik, la que el 19 de julio del 711, en nombre del gobernador Musa ibn Nusayr, aplasta a las tropas de Rodrigo, el rey visigodo, y se apodera de Córdoba, Toledo, Zaragoza y Pamplona, alcanzando el golfo de Vizcaya unos meses más tarde. El propio Musa completará la conquista con sus tropas sirio-árabes a partir del 712. Se instaura así un Islam occidental, el cual tendrá su propia realidad política, su propia fisonomía intelectual y cultural. Tendrá sus filósofos (los "españoles" o "andaluces") y su filosofía, sus mestizajes y sus diálogos interculturales, sus intercambios y sus convivencias religiosas.

Los dos Islam, el oriental y el occidental, poseen, cada uno, su historia, sus reencuentros, sus conflictos (como los cristianismos occidental y oriental, latino y griego). Estas historias deben diferenciarse y, según las circunstancias, relacionarse, como fase o como tensión. Se deben estudiar, entonces, por separado. Desde esta perspectiva habría un primer momento de "transferencia de los estudios" (*traslatio studiorum*), que parte del anterior Oriente cristiano (sirio-egipcio-persa) a Bagdad; el segundo momento de Bagdad a Córdoba.

3. El Oriente islámico

Las conquistas de los tres primeros califas se extenderán hacia el norte de la Península Arábiga (Abû Bark, 632-634), Irak, el noroeste de la Mesopotamia, Egipto y Tripolitania (Umar, 634-644), Armenia, Azerbaidjan, Tabirastan, Khurasan, Kuhistan, Sistan y Kerman (Uthmân, 644-656). Los Omeyas agregarán, hacia el este, las regiones de Boukhara, de Balkh y de Kabul, el Makran; hacia el oeste, la *Ifrîqîya*, el Magreb y España. Confrontado con el Imperio bizantino, el inmenso conjunto oriental no dejará de modificarse, extendiéndose o reduciéndose según los acontecimientos, las invasiones y las conquistas. Las dinastías se suceden en el poder; las etnias y los pueblos salen a escena y luego desaparecen. El Islam se fragmenta en posturas irreconciliables: sunitas, chiítas (partidarios de Alî), carijitas ("los que han salido", adversarios del "arbitraje de Edhroh" impuesto por Mu'âwiya para establecer las responsabilidades del asesinato de Uthmân, tercer sucesor del profeta): uno de ellos, en el 661, asesina a Alî. Las sectas proliferan. La filosofía *se desplaza* con los centros políticos y religiosos. Del siglo VII al XV de la era cristiana, eligirá sus sucesivas ca-

pitales en los puntos geopolíticos dominantes. Sus protagonistas no serán todos árabes, ni todos musulmanes. La extraordinaria diversidad de los actores, la larga cadena de hombres y de civilizaciones distintas que contribuyen al auge de la filosofía en tierra del Islam es algo que no debe olvidarse nunca.

Desde el 660 al 750, con el Imperio sirio-palestino de los Omeyas, son los paganos de Harrân y los cristianos disidentes de la ortodoxia calcedoniana —los monofisitas y los nestorianos— quienes aseguran la continuidad de la filosofía y realizan la primera *translatio studiorum*; el centro de la vida política de entonces es Damasco; la vida intelectual se disemina entre Damasco y Nisibis, pasando por Emesa, Antioquía, Edesa y Harrân. Uno de los grandes doctores de la ortodoxia, Juan de Damasco el sarjunida, teólogo del patriarca melkita Juan V, compone su obra en esta época incierta que será triplemente anatemizado por los bizantinos durante el concilio iconoclasta de Hiéreia (c. 675- c. 754).

A partir del 750 y hasta 1055, el mundo musulmán se somete al poder de los califas abasíes; el poder se traslada de Damasco a Bagdad; los grandes centros de la vida cultural se sitúan también en Bagdad y en sus alrededores (Hamadhan, Ray, Nîshâpûr, Marw, Bukhara, que se escalonan a lo largo del camino que conduce a Samarkanda, pero también en Tabriz o Mosul).

El período abasí no es uniforme. Se pueden establecer tres etapas de similar duración, tres siglos que se denominarán "abasidas" y que abarcan un período cronológico que va desde la segunda mitad del siglo VIII hasta la primera mitad del siglo XI.

El primer siglo abasí, 750-861 ve la sucesión de diez califas (al-Saffâh, 750-754; al-Mansûr, 754-775; al-Mahdî, 775-785; al-Hâdî, 785-786; Hârûn al-Rashîd, 786-809; al-Amîn, 809-813; al-Ma'mûn, 813-833; al-Mu'tasim, 833-842; al-Wâthiq, 842-847; al-Mutawwakil, 847-861); es el período de auge del sunismo y de la aculturación filosófica de los árabes, la dinastía está en su apogeo y gobierna sin restricción. En estos años fecundos se instala la "Casa de la Sabiduría" y desarrolla su actividad el gran traductor cristiano Hunayn ibn Ishâq; asimismo, es la época de la filosofía mutazilí (nacida bajo los últimos Omeyas) y de la aparición del primer filósofo árabe-musulmán, Ya'qûb ibn Ishâq al-Kindî. De este período data también la ruptura definitiva con los chiítas (786: masacre de los descendientes de Hasan, segundo imán alida, en Fakhkh; huida de Idris al Magreb; 799: muerte de Musa, séptimo imán alida, descendiente

de Alî por Husayn), la persecución del último omeya, Abd al-Rahmân —que se apodera de España y crea el emirato de Córdoba—, por las tropas abasíes, la creación del pequeño Estado idrissida, al oeste del Magreb, por Idris y el surgimiento de los principados carijitas (Sidjilmasa, c. 770; Tahert, 776), incluyendo el emirato de Qairouan, fiel a Bagdad, dominado por los aglabidas (los descendientes de Ibrâhîm ibn al-Aghlab, a quien los califas habían cedido el emirato a título hereditario).

En el siglo II abasí (861-945/946) se suceden doce titulares (desde al-Muntasir, 861-862, a al-Mustakfi, 944-946), pero el califato se divide. En los años 908-910, el imán Ubayd Allâh, que se pretende descendiente de Alî y de Fâtima, derrota a los rustemidas (toma de Tahert, 908) y a los aglabidas (Qairouan), asume los títulos de *amîr al-mu'minîn y mahdî* y funda la dinastía de los fatimitas; al mismo tiempo, el emir de Córdoba se proclama califa (929). Así, pues, en lo sucesivo, habrá tres califatos rivales: el de Occidente, el de *Ifrîqîya* y el de Oriente. Por su parte, Egipto permanece, relativamente, fuera de la órbita de dominio abasí: las dinastías militares turcas (tulunidas, ikhshididas) ejercen el poder sin preocuparse demasiado por la tutela teórica de Bagdad. Sin embargo, la explosión chiíta, así como los avances de la contraofensiva bizantina, que bajo la dinastía de los macedonios, fundada por Basilio I en el 867, iniciará la reconquista de los territorios ocupados por los árabes, terminarán debilitando la autoridad abasí. En cambio, este período de incertidumbre marca también el apogeo de la filosofía de Bagdad con los dos Râzî: el cristiano Abû Bishr Mattâ y el musulmán Abû Nasr al-Fârâbî.

El tercer siglo abasí (945/946-1050) se caracteriza por el resquebrajamiento de la autoridad del califato. Sometidos a la tutela de los chiítas buyidas, que en el 945 entran solemnemente en Bagdad —ciudad a la que gobernarán de hecho hasta el 1050— proclamando a uno de los suyos "emir de los emires" *(amîr al-umarâ')*, los califas son testigos del ascenso inexorable de la estrella de los fatimitas, quienes, conducidos por al-Mû'izz, extenderán sus dominios a Egipto (969) —donde fundarán una nueva capital (al-Qâhira, El Cairo)—, La Meca y Medina (970-971). Conquistadas en el 944 por Sayf al-Dawla, miembro de la familia de los hamdanidas, las ciudades de Alepo y Emesa, reagrupadas bajo un principado, escapan al control abasí: el filósofo al-Fârâbî trabajará en él por un tiempo. La fragmentación del Islam oriental se ve reflejada en la diseminación de los centros filosóficos. Así, por ejemplo, los filósofos Mantiqî y Miskawayh enseñan en el Bagdad buyida; Avicena en Hamadhan y Kirmanî en El Cairo, verdadero bastión chiíta, que el califa fatimita Hâkim (996-1021) ha dota-

do de una "universidad" (en la mezquita de Al-Ahzar). Período de efervescencia religiosa, los años 1000-1050 ven el surgimiento de nuevas sectas chiítas: los dacacitas (druzos), discípulos de al-Darazi, que desde su retiro en las montañas de Hauran predican la divinidad de al-Hâkim y anuncian su retorno escatológico; y los alaouitas, o *pequeños cristianos*, que afirman la divinidad de Alî.

A partir de los años 1040, y a lo largo de todo un siglo, aproximadamente, cobran fuerza los turkmenios (turcos musulmanes nómades), sunitas seldjukidas, que se apoderan de Ray y de Hamadhan, expulsan a los buyidas e imponen su protectorado al califa abasí de Bagdad. Enemigos encarnizados de los fatimitas, a quienes arrebatan Jerusalén por un tiempo, emprenderán contra éstos una guerra que será más ideológica que militar.

Después de su entrada pacífica a Bagdad (1055), Tughril Beg, jefe de los seldjukidas, recibe del califa el título (turco) de sultán y emir del este y del oeste, lo que le impone la tarea de recuperar Egipto y Siria, en manos de los fatimitas chiítas. Habiendo despojado a los fatimitas de una parte de Siria, los seldjukidas instauran un nuevo imperio, el cual se extenderá desde Irán hasta Siria y el Asia Menor. Vencedores de los bizantinos en Mantzikert (derrota de Romano Diógenes frente a Alp-Arslân, en 1071), los seldjukidas crean un Estado moderno e instituyen colegios (las *Madrasas*), los cuales estarán destinados a contrarrestar el monopolio intelectual de la "universidad" chiíta de Al-Ahzar. Sin embargo, tras la muerte de Malik-Shâh (1072), sucesor de Tughril y de Alp-Arslân, el imperio queda desmembrado en una serie de principados rivales. De esta constelación de Estados (repartidos entre los danishmenditas, que ocupan Capadocia; los hijos del hermano de Malik-Shâh, Siria —Ridvan en Alep y Dukak en Damasco—, y los ortokidas, Mosul y la Alta Mesopotamia) surge, en Asia Menor, el *atabeg* Kidj-Arslân, que reina sobre el sultanato de *Roum* (o "romano", que es el nombre con el cual se autodesignaban los bizantinos, antiguos dueños de la mayoría de estas tierras). Su capital es Nicea. Será éste quien sufrirá el primer choque, así como las primeras derrotas musulmanas, contra los Cruzados (toma de Nicea, 19 de junio de 1097; batalla de Dorilea, 1 de julio de 1097), antes de que éstos tomen Jerusalén a los fatimitas (15 de julio de 1099).

Caracterizado por la importancia concedida al sufismo en la reconquista intelectual y religiosa de los espíritus hasta entonces adeptos al chiísmo —un tema en el cual se ilustrará el más grande teólogo del siglo IX, al-Ghazâlî—, el período seldjukida también es testigo del resurgimiento de Bagdad como centro de la vida intelectual, especialmente gracias a la Nizâmiyya, la *madrasa* donde enseñara el más grande de los filósofos del siglo XII: Shahrastâni. La crítica (o, para los chiítas, la defensa) de Avicena ocupa un lugar destacado en la removilización teológico-filosófica del Islam sunita. No obstante, un avicenismo de síntesis prevalece en algunos autores (como Fakhr al-Dîn al-Râzî).

En la misma época, en el mundo fatimita, nace la secta de los Nizâris, más conocidos con el nombre de "*asesinos*", cuyos jefes, llamados por los Cruzados con el sobrenombre de "*viejos de la montaña*", sembrarán el terror en Siria y el Líbano, llegando a extenderse inclusive hasta Persia (Alamût).

La segunda mitad del siglo XII se caracteriza por cambios abruptos. Los seldjukidas pierden el poder y los fatimitas desaparecen.

En 1141, Sanjar, el príncipe seldjukida del Kurâsân, que había logrado confederar alrededor de *sí* a los karakhanidas de Transoxiana y a los gazvénidas de las fronteras afganas, es atacado por los turcos Oghuz, presionados por el avance de los mongoles Khitay. Derrotado definitivamente en 1153, Sanjar hallará la muerte al mismo tiempo que Shahrastâni, a quien había acogido en su capital, Marw. Por su parte, en 1192, el califa de Bagdad expulsa a los seldjukidas con ayuda del soberano del reino de Khwârizm (cerca del mar Aral).

En 1146, Nûr al-Dîn, hijo del atabeg Zenkî (1128-1146), llega al poder en Alepo. Deseoso de restablecer la unidad del Islam en beneficio del sunismo, Nûr al-Dîn se compromete en dos frentes: la lucha contra los francos y el derrocamiento de los fatimitas. Después de la captura de Damasco (1154), envía a su lugarteniente, el kurdo Shîrkûh, para socorrer a Egipto, atacado por Amauricio I, el rey franco de Jerusalén. Pero un espectacular vuelco en la alianza inicial —Shâwar, el visir de los fatimitas, firma un pacto con Amauricio— obligará a Shîrkûh a retirar sus tropas, a las que comandará nuevamente en 1168 ante un nuevo ataque de los francos. Finalmente, Shîrkûh reemplaza a Shâwar en el visirato, pero muere en marzo de 1169.

Le sucedará su sobrino, Salâh al-Dîn al-Ayyûbi. Tras la muerte del último califa fatimita (septiembre de 1171), Salâh al-Dîn será quien ejerza el poder real, más aún si se tiene en cuenta que su propio señor, Nûr al-Dîn, ve reconocida su soberanía sobre las tierras de Siria y Egipto por el califa abasí. A la muerte de Nûr al-Dîn, Salâh al-Dîn se proclama atabeg del hijo del sultán. En 1175 Bagdad lo inviste con plenos poderes sobre

los territorios de Siria, Egipto y Palestina. Después de sus victorias sobre los francos (Hattîn, 1187), templados por el éxito relativo de la tercera cruzada (1187-1193), Salâh al-Dîn muere en marzo de 1193 sin haber podido lograr la unidad del mundo musulmán (de hecho, ni los almohades de España ni el sultán de Rûm participaron como aliados en los combates contra los cruzados). Con la muerte de "Saladino", la descomposición se acelera. Así, si por un lado Egipto mantiene su consistencia con el sultán al-Malik al-Kamîl, por otro, Siria se divide en siete principados rivales.

Pese a no ser demasiado proclive a la filosofía, la segunda mitad del siglo XII conoce, sin embargo, una real actividad con Abûl-Barakât y Fakhr al-Dîn al-Râzî. Hacia el final del siglo XII, el mundo musulmán sólo tiene una verdadera capital cultural: Bagdad. La estructura política de la época de los tres califatos marcha hacia su fin: la desaparición de los fatimitas en 1171 parece anunciar al Islam occidental de los almohades, que intervendrá a partir de los años 1220.

El siglo XIII marca la culminación del reparto con la destrucción del califato abasí (1258) a manos de los mongoles. En 1242, los Ilkhans, conducidos por Halagu, habían arrasado y sometido a los seldjukidas de Rûm; en 1258 se apoderan de la guarida de los Asesinos (Alamût), toman Bagdad, saquean la ciudad y masacran al califa y a su familia antes de tomar el control de Damasco y Alepo. Derrotados por los mamelucos, que dominan Egipto desde 1250, los mongoles se retiran. Ellos volverán al ataque. Así, pues, mientras las últimas posiciones de los francos caen bajo las lanzas del sultán de Egipto, Baibars, la filosofía del Islam oriental se hunde al ritmo de las invasiones mongoles; Tûsî, Ibn Taymiyya, Îji, los últimos testimonios de la *falsafa*, tendrán que vérselas con los mongoles, ya sea para combatirlos o para servirlos.

Lo que sigue de la historia no aportará nada. Ni el imperio mameluco de Egipto ni los imperios de Asia, nacidos de las conquistas de Timur-Lang (Tamerlán), ni la conquista otomana serán capaces de producir un universo filosófico. Los espíritus se consagran a la guerra, el comercio y al arte.

4. La filosofía bajo los Omeyas

Durante la época omeya la filosofía en tierra del Islam es esencialmente no musulmana. Es pagana, con restos de la comunidad filosófica de Harrân, lugar donde se habían refugiado los últimos filósofos atenienses; es cristiana, con el estudio de los textos lógicos de Aristóteles emprendido en los conventos jacobitas.

4.1. Harrân o la supervivencia del paganismo

La llegada del Islam no constituye un desvío substancial del destino filosófico de Harrân. Aun cuando el cristianismo se halla sólidamente instalado desde hace tiempo —en los años 800 Harrân tiene un obispo—, la subsistencia de una vida filosófica autónoma en lo que representa el último destello de paganismo queda confirmada por las numerosas fuentes árabes tardías. Los musulmanes toleran, cuando no alientan, esta sorprendente perennidad. Por cierto, para incorporarse a una Revelación y ser tenidos en cuenta entre las "Gentes del Libro" (con los judíos, los cristianos y los zoroastrianos), lo que les da el status de "protegidos" (*dhimmis*), los harranianos debieron tomar el nombre de "sabeos" (850), vinculándose así, imaginariamente, al Ssabi que los musulmanes consideran como hijo de Hermes. Si bien tenían un profeta —aunque había muchos; Hermes sólo es el principal, con la *Agathodaimon* mencionada en el siglo XII por el filósofo latino Hermann de Carintho—, si bien consideraban a los planetas como intermediarios indispensables (a los cuales, por otra parte, sus sacerdotes honraban con sacrificios), no por ello los harranianos fueron menos peripatéticos, pues continuamente adaptan sus tesis al nuevo contexto monoteísta. La fuentes árabes así lo confirman.

Al-Kindî, citado por el gran bibliógrafo Ibn al-Nadîm († 995) en su *Fihrist*, indica que la idea fundamental de los sabeos es que hay una "causa que no ha cesado nunca, una mónada, que no es múltiple y que no está afectada por ninguno de los atributos de los (seres) causados". Para él, entonces, los harranianos son monoteístas, partidarios de la creación y de la eternidad del mundo (coeternidad del efecto causado con su causa) y portadores de una teología negativa.

Al-Mas'ûdî (m. 956) distingue los "harranianos o sabeos" que quedan en Harrân, que son "filósofos de baja altura y vulgares" de "sus sabios de alto rango" —astrónomos, médicos, filósofos—, que no viven en Harrân, pero que sí están integrados y viven en la comunidad musulmana instalados en Bagdad, Basra o Baalbek. Para Mas'ûdî los harranianos de Harrân son adoradores de los astros: erigen templos "a las substancias intelectuales y a los astros" o a los siete planetas: Saturno, Júpiter, Marte, el Sol, Mercurio, Venus y la Luna (los dioses secundarios de Aristóteles y de Platón, en el *Timeo*); no merecen el nombre de filósofos sino "por comunidad de origen, porque son griegos". Esto quiere decir, como lo señala

enérgicamente Mas'ûdî, que "dado que todos los griegos no eran filósofos, este nombre no conviene más que a los sabios"; sólo los "sabios" harranianos "de alto rango" son, pues, filósofos.

En pleno siglo XIII, el recuerdo de Harrân está todavía lo suficientemente vivo como para que al-Kâtibî (m. 1276) pueda resumir las líneas esenciales de su teología:

> [Para los harranianos] Dios es la causa de la existencia de las substancias inmateriales, las cuales fueron formadas por la Inteligencia que, a su vez, emana de Dios. Esta emanación no se opera por una libre elección por parte de Dios; se opera naturalmente, como el rayo que proviene naturalmente del disco del sol. *La inteligencia es la única cosa inmediatamente salida de Dios, el cual, puesto que es uno y simple, no puede producir más que un solo ser no compuesto.* Todas las otras cosas creadas no derivan de Dios sino por medio de esta inteligencia.

Como la resume al-Kâtibî, la teología harraniana parece un compendio de la teología filosófica condenada en la Universidad de París en 1277. De cualquier manera, tenía tres rasgos característicos —unicidad del efecto inmediato de Dios (como aplicación del principio según el cual "lo uno no procede más que de lo uno"), emanantismo necesario y papel mediador de la Inteligencia en la creación. La oposición entre emanación natural y actividad voluntaria es paralela a la distinción entre proceso *per modum naturae* y proceso *per modum voluntatis*, caro a los teólogos escolásticos del siglo XIII. La tesis de la unidad y simplicidad divinas, que implican la simplicidad y unidad de su efecto causado, es introducida por Alejandro de Afrodisia. Por otra parte, en la *Carta sobre los principios del universo* expone la regla de la teología aristotélica. Desde la óptica de al-Kâtibî, la teología harraniana está muy cercana al pensamiento de Alejandro de Afrodisia.

Ahora bien, si damos fe a los testimonios de los filósofos árabes, podemos decir que hasta la época abasí la filosofía peripatética se desarrolla en Harrân. En la época de apogeo de la gran política cultural de los califas de Bagdad (siglo IX), con Alejandría y Gundishahpur (Jondasâboûr), la ciudad de los filósofos representa un recurso importante, sobre todo por el flujo de sabios a quienes se les encargará traducir la ciencia griega al siríaco y al árabe. Para tomar solamente un ejemplo, Thâbit ibn Qurra (c. 826-901), uno de los más grandes sabios y traductores de la época abasí, que ha dejado una importante obra matemática, era "sabeo".

Muchas obras sobre la religión de los sabeos fueron escritas por Ibn Qurra en siríaco. Se le atribuye, además, una gran variedad de escritos herméticos, siendo considerado como una autoridad en materia de talismanes. Su tratado sobre las "imágenes", traducido al latín en el siglo XII, ofrece una mezcla típica de aristotelismo y hermetismo:

> Palabras de Thâbit ibn Qurra: según Aristóteles, el que lee filosofía o geometría o cualquier ciencia sin tener la menor experiencia de la astrología tropezará con obstáculos, pues la ciencia de los talismanes es más valiosa que la geometría y más profunda que la filosofía. Aristóteles el filósofo dice que (...) el alma no puede vivir sin el alimento que le es indispensable para restaurar sus elementos: así, entonces, los que no tienen experiencia en la astronomía están privados de la luz de la ciencia y de la sabiduría (...) ahora bien, la ciencia de los talismanes es la parte más elevada y más noble de la astronomía.

4.2. El mundo cristiano sirio-persa

Los cristianos de Siria y Persia dieron buena acogida a los musulmanes —sobre todo en tierra cristiana. Para los nestorianos y los jacobitas, el estatuto de "protegido", *dhimmî* ("protección", concedida a cambio del impuesto de capitación —*djizyâ*— que se aplicaba a los no musulmanes), era más conveniente que el de disidente en tierra imperial. Desde el siglo VII hasta finales del siglo X, los cristianos desempeñarán un importante papel en la vida filosófica, asegurando la transición de la filosofía de la Antigüedad tardía a la época del apogeo de la filosofía del Oriente musulmán, es decir, la era del califato abasí de Bagdad.

En el período preabasida, el elemento portador de la filosofía parece haber sido peripatético y monofisita. En la época de Bagdad, son los nestorianos los que toman el relevo, y su contribución, más variada, se extenderá a los textos científicos, especialmente a los escritos médicos de Galeno. Sin embargo, en el conjunto, es la tradición aristotélica la que parece haber recibido mayor atención, y en esta tradición, la del *Organon*. La filosofía siríaca habría sido, en gran medida, una exégesis de la obra lógica de Aristóteles. Muchos de estos comentarios del *Organon* se han extraviado o simplemente han permanecido inéditos. Con todo, es posible dar una idea bastante precisa del corpus lógico siríaco.

Los principales comentarios siríacos de Aristóteles durante los primeros siglos del Islam se centran en las *Categorías*, con Jorge de los Árabes († 724), 'Ishobokht (c. 780), David var Paulos (c. 785) y Moses bar

Concilio de Hiereia ("Anatema contra Mansûr [Juan, como primogénito, había tomado el nombre de su abuelo], que tiene un nombre de mal presagio y que profesa inclinaciones mahometanas. Anatema contra Mansûr, que ha traicionado a Cristo. Anatema contra el enemigo del Imperio, doctor de la impiedad, venerador de imágenes"). Por su parte, el emperador iconoclasta Constantino Coprónimo, muy sensible a los nombres, llegará a cambiar su nombre árabe *Mansûr* (victorioso) por el nombre griego de *manzer* (bastardo).

Polemista, Juan Damasceno es autor de *Controversia entre un musulmán y un cristiano*, una de las primeras del género (después de la de Benjamín, patriarca de Alejandría, con 'Amr Ibn al-'As en el 643). Dada la ausencia de obstáculos de lengua, tales controversias florecen en el mundo sirio-persa durante los siglos VII y el VIII. Éstas sólo alcanzarán a la Iglesia Bizantina en el siglo IX, con Nicetas de Bizancio (que se hará traducir el *Corán* al griego). Tales polémicas han adquirido un giro ireneico en el Bagdad abasí, donde el documento más celebre sigue siendo la correspondencia entre el *catholicos* nestoriano Timoteo y el califa al-Ma'mûn (813-833) o al-Mahdî (775-785). Para el cristianismo occidental, los primeros intercambios se remontan recién al siglo XII, con Pedro el Venerable.

La gran obra de Juan es *La fuente del conocimiento*, escrita hacia el 743. Primera "suma teológica" de la historia, esta obra tripartita se divide en: [1] una parte filosófica, la *Dialéctica* o *Capítulos filosóficos*, donde se exponen los conceptos esenciales de la lógica aristotélico-porfiriana (sinonimia, homonimia, paronimia, polionimia, heteronimia) y de la teología trinitaria (naturaleza, persona e hipóstasis) —una síntesis que se encontrará después con frecuencia, siendo los contenidos de la *Isagogé* y de los primeros capítulos de las *Categorías* idealmente útiles para una reflexión sobre la denominación trinitaria, dado que el esquema "género, diferencia específica, especie (o individuo)" se ajusta fácilmente al de esencia, relaciones de origen e hipóstasis; [2] un repertorio de herejías calcado del *Panarion* de Epifano de Salamina, excepto por la "actualidad" —el monotelismo o el Islam (la herejía nº 100, presentada *por primera vez* en griego); [3] un conjunto de cien capítulos teológicos titulado *La fe ortodoxa*, cuyo plan cuatripartito —*De Deo uno, Creación, Historia de la salvación y Cuestiones diversas*— constituye el núcleo histórico de las sumas teológicas de lengua latina (donde la parte sobre Historia de la Salvación es llenada por la Cristología) y, a la vez, una sistematización de las cuestiones abordadas en el *kalâm* musulmán (donde la profetología ocupa el lugar de la Cristología).

El *De fide ortodoxa* es una de las principales fuentes de la teología medieval de lengua latina. Se le debe, en general, la teoría de los nombres divinos (distinción entre los nombres "negativos", que nos dicen lo que Dios no es, y no lo que es, y los nombres "positivos", que nos dicen "lo que conviene" a la naturaleza de Dios, pero no significan tal naturaleza misma) y su concepción de la trascendencia divina (Dios está más allá del conocimiento, porque —como el caso del Bien en Platón— "está más allá de la esencia"). Su interpretación del Ex. 3, 14 es igualmente aceptada por todos los escolásticos: el nombre de "ser" significa la incomprensibilidad misma de Dios, pues significa que Dios "posee y reúne en sí la totalidad del ser, como un océano de substancia infinita e ilimitada".

5. La era abasí

En el 750, los descendientes de al-Abbâs, tío del Profeta, miembros del clan de los hâshimitas como los alidas, derrocan a los últimos descendientes del clan de los Omeyas, que Mu'âwiya había llevado al poder en 661. Comenzando por un baño de sangre, el califato abasí durará trescientos años. En este largo período se inscribe lo esencial de la producción filosófica del Islam oriental. Conviene distinguir aquí, para simplificar, dos tiempos: los dos primeros siglos abasíes (750-945/946) y la era de la tutela buyida (945/946-1050). En lo sucesivo, aunque siempre haya un califa en Bagdad, la atomización política del Islam, las invasiones de los turcos y mongoles no permiten que tomemos el poder (o más bien el no poder) abasí como referente histórico.

5.1. La edad de oro abasí (750-945/946)

Los dos primeros siglos del califato corresponden a la aculturación filosófica de los árabes, al auge de la filosofía del Islam y en el Islam; en suma, a uno de los períodos intelectualmente más prolíficos que se hayan conocido en el Oriente musulmán y en el Oriente cristiano.

5.1.1. El papel de los cristianos

Fundada en 762 por al-Mansûr (754-775), segundo califa de la dinastía abasí, Bagdad, *Madînat al-Salam* ("la ciudad de la paz") devolvía a la región de Irak el papel de centro político del cual la habían despojado los Omeyas. En el transcurso de algunos años, a la importancia geopolítica de la nueva capital se sumará también el brillo cultural, filosófico y teológico. Lo que el califato necesitaba eran los medios para realizar su política; así, lejos de perseguir masivamente a los cristianos, se dejó que

participaran en la acción cultural de los abasíes, de manera tal que aquéllos no solamente fueron los responsables de recuperar importantes documentos mediante las traducciones del griego al siríaco (que, después de todo, podrían haber quedado confinados a su comunidad), sino que también llegaron a ser un factor esencial en el primer pasaje al árabe.

Desde el siglo VIII (siglo II de la Hégira), bajo el califato de al-Mahdî (775-785), tercer califa abasí, el maronita Teofilo († 785), astrólogo de la Corte, traduce al siríaco las *Refutaciones sofísticas*. Unos años más tarde, el *catholicos* (patriarca) Timoteo I († 823) traducirá, con la ayuda de Shaykh Abû Nûh, secretario del gobernador de Mosul, los *Tópicos* (a pedido de al-Mahdî o, según otras fuentes, del gran Hârûn al-Rashîd, 786-809, quinto califa abasí). El siglo IX, que es testigo del nacimiento de una verdadera filosofía árabe, siglo en que se multiplican las versiones siríacas y árabes de los textos filosóficos griegos, es el comienzo del gran período de las traducciones en tierra del Islam y del apogeo de las traducciones siríacas. De esta manera, a menudo con los mismos traductores cristianos, el árabe tomará la posta en forma inexorable.

Si bien resulta exagerado afirmar, de acuerdo con A. Badawi, que "la casi totalidad de las traducciones siríacas se realizaron después del Islam, en países del Islam y con vistas a una traducción árabe", es decir, "nunca por sí mismas", es necesario señalar que bajo los abasíes el período de plena actividad de los traductores del griego al siríaco quedó relativamente limitado.

Hunayn traduce una centena de textos de Galeno del griego al siríaco y una buena mitad del siríaco al árabe. A mediados del siglo IX, el árabe comienza a reemplazar al siríaco como la lengua médica y filosófica. Hunayn y su hijo Ishâq son los últimos en traducir el *Organon* del griego al siríaco. En el siglo X, el siríaco deja de ser lengua de traducción y se reduce, sobre todo, a una lengua de comentario. Naturalmente, todo el mundo utiliza todavía las antiguas traducciones —por otra parte, muchas de las traducciones de Hunayn eran revisiones de traducciones anteriores. En el siglo X, una versión, llamada "de escuela", es compilada por al-Hassan ibn Suwâr para el conjunto del *Organon*, la cual servirá de base a las traducciones árabes de Yahyâ ibn 'Adî y de Ibn Zur'a (m. 1008). Esta versión contiene anotaciones que comparan las diversas traducciones y cita algunos fragmentos paralelos o extractos de otras versiones siríacas (ya traducidas al árabe). Las *marginalia* de Ibn Suwâr no contienen textos en griego: a partir del siglo X, la crítica textual abasí se apoyará en gran medida en la comparación de las antiguas versiones siríacas. Por lo demás,

hacia el fin de este período aparecerán las compilaciones lexicográficas sirio-árabes, realizadas, especialmente, por Ishô'bar 'Alî y Hassan bar Bahlûl.

5.1.2. Una filosofía de lengua árabe

Hacia fines del siglo IX (siglo III de la Hégira), los filósofos y los pensadores cristianos y musulmanes utilizarán la lengua árabe. Este cambio de lengua corresponde a una nueva etapa de la *translatio studiorum*. La filosofía practicada por los nestorianos y los jacobitas, en el horizonte de la teología cristiana, se traslada ahora a la esfera político-cultural de los califas musulmanes. El cambio de terreno social de la filosofía corresponde a un cambio de la función ideológica y a una extensión del corpus filosófico mismo: se leen más textos con los califas de los que se leían en los monasterios o en las escuelas cristianas; pero, sobre todo, se leen *otros* textos. Aristóteles, el Aristóteles lógico de los siríacos, es desplazado por un Aristóteles integral y más que integral (un Aristóteles que se multiplica, a veces apócrifo y pseudoepigráfico). Los peripatéticos —Alejandro de Afrodisia— y los neoplatónicos —Plotino, Porfirio, Proclo— reaparecen; en breve, la casi totalidad de los grandes autores de la Antigüedad tardía pasan a manos árabes. La reconstitución del volumen de producción y de discusión filosófica del siglo VI, cuatro siglos más tarde, supone un movimiento de traducción sin parangón en la historia de la humanidad, y es gracias a la voluntad política del poder abasí que ello se realizará en algunas décadas.

5.1.3. Traducciones y traductores

Si al-Mansûr y al-Mahdî han dado el primer impulso a las traducciones en el Islam oriental, es bajo el califato de al-Ma'mûn (813-833/198-218 de la Hégira) cuando el movimiento se ha orientado verdaderamente hacia la filosofía.

Bajo los primeros califas el interés se centra en las ciencias antes que en la filosofía. Al-Mansûr traerá de Gundishapur, sede de la escuela de medicina creada por el emperador sasánida Khusraw I, traductores de obras científicas útiles (medicina, astronomía, matemáticas). Por su parte, la traducción de textos filosóficos se remonta a la época de al-Mamûn.

Según Ibn al-Nadîm, el mismo Aristóteles se le aparece al califa en sueños para pedirle que reúna en Bagdad el conjunto de sus manuscritos y el de las obras de los grandes filósofos griegos. Éste sería el punto de partida de una serie de misiones culturales hacia Bizancio. La veracidad del

episodio del sueño del califa carece de importancia —es un modo de legitimación habitual en el mundo antiguo y medieval. Lo importante es que nos revela, a comienzos del siglo IX de la era cristiana, la existencia en el Imperio Bizantino de un número elevado de manuscritos filosóficos griegos que irrigaron la cultura árabe floreciente. Estos manuscritos no habían dado lugar a ninguna producción filosófica autóctona de envergadura. Se trató de una época de reconstrucción, aunque intelectualmente limitada, basada en la *reapropiación* de un capital a través de la confección de enciclopedias o de noticias biográficas y bibliográficas, arte en el cual había sido maestro Focio, el patriarca de Constantinopla. Por el contrario, los árabes se revelarán más creadores, por lo menos durante dos siglos, al apropiarse de la cultura griega mediante la traducción de la filosofía a un nuevo idioma. Los embajadores que parten hacia tierras bizantinas para comprar manuscritos griegos no traen simples materiales para transcribir: importan la materia prima para fabricar producciones nuevas y originales. Un indicio de ello lo constituye el hecho de que todas las misiones fueron realizadas por los traductores-filósofos en persona, ya sea por encargo de los sabios —como la misión enviada por los hermanos ricos Shâkir, bajo la probable dirección de Hunayn inb Ishâq—, ya sea por cuenta propia. En todo caso, desde los años 830, Bagdad veía funcionar plenamente una institución original sin parangón en la historia, el *Bayt al-hikmah* (la "casa de la sabiduría"), que reunía a todos los traductores de la época —como al-Hajjâj ibn Matar o Yahyâ ibn al-Bitrîq, que habían participado en la primera misión a Bizancio—, los cuales eran pagados por el régimen para que realizaran la tarea de aculturación del mundo árabe musulmán. Formados en la filosofía aristotélica de la tradición siríaca, los grandes traductores se han buscado principalmente en la familia cristiana de Hunayn ibn Ishâq: el padre (Hunayn), el hijo (Ishâq) y el sobrino (Hubaish). Sin embargo, hubo también otros traductores, cristianos y no cristianos.

5.1.4. Las traducciones de Aristóteles

Casi todas las obras de Aristóteles fueron traducidas al árabe. A continuación citamos las principales junto con sus traductores.

Categorías: Ishâq ibn Hunayn (según la versión siríaca de su padre Hunayn), revisada por Al-Hassan ibn Suwâr; *De interpretatione*: Ishâq ibn Hunayn; un anónimo (fragmento); los *Primeros analíticos*: Tudhârî o Tadârî (Teodoro), identificado muchas veces con el obispo melkita de Harran, Teodoro abû Qurra († 826), revisada por Hunayn (existen otras traducciones, una de las cuales se atribuye a Yahyâ ibn al-Bitrîq); *Segundos analíticos*: Abû Bishr Mattâ ibn Yûnus (según la versión siríaca de Ishâq), anónimo (utilizada por Averroes y que depende probablemente de la de Mattâ); *Tópicos*: una traducción llamada "antigua" —la del patriarca Timoteo y de Abû Nûh—, una traducción de Yahyâ ibn 'Adî (según la versión siríaca de Ishâq ibn Hunayn), una traducción mixta de Abû'Uthmân al-Dimashqî (libros I-VII) y Ibrâhim ibn 'Abd Allâh al-Kâtib (libro VIII), ambas según la versión siríaca de Ishâq ibn Hunayn; *Refutaciones sofísticas*: Yahyâ ibn'Adî; Isa ibn Zur'a; Ibn Nâ'imah al-Himsî (es decir "de Emesa", todavía llamado al-Nâ'imi, m. 839); *Retórica*: anónima; *Poética*: Abû Bishr Mattâ ibn Yûnus; *Física*: Ishâq ibn Hunayn; *De caelo*: Abû Bishr Mattâ (libro I, perdido); Yahyâ ibn al-Bitrîq (completo en dieciocho líneas aproximadamente), revisada por Ishâq ibn Hunayn; *De generatione et corruptione*: traducciones perdidas de Ishâq ibn Hunayn; al-Dimashqî; ibn Bakkûs (según el *Fihrist*); los *Meteorologica*: Yahyâ ibn al-Bitrîq; *De anima*: Ishâq ibn Hunayn; *De sensu et sensato* (título que entre los árabes designa el conjunto de la *Parva animalia*): Abû Bishr Mattâ (extractos); traducción mencionada de los seis primeros libros (y paráfrasis) por Averroes; *De animalibus*: Yahyâ ibn al-Bitrîq; *Metafísica*: *alfa*: Ishâq ibn Hunayn; Eustâth ("Eustaquio" o Astâth); anónimo (con el comentario de Yahyâ ibn 'Adî); *Alfa*: Nazîf ibn Aymân; Eustâth (perdido), *Beta-fin*: Eustâth, *Kappa*: Ibn Zur'a (según Ibn al-Nadîm), *Lambda*: Yahyâ ibn 'Adi (citada por Averroes, de donde toma la traducción de 1070 *a* 2-7. Averroes menciona también otras traducciones: "otra traducción", "una tercera traducción" —quizá de Shamlî—, "una traducción diferente a la que comenta Alejandro" de Afrodisia, "la traducción comentada por Alejandro" —probablemente la de Abû Bishr Mattâ, a quien Ibn al-Nadîm atribuye también la traducción del comentario de Alejandro que utilizará Averroes— y "algunas traducciones"); *Ética a Nicómaco*: anónimo (una nota de Ibn al-Nadîm hace pensar que existía también una versión siríaca con el comentario de Temistio, por Ishâq ibn Hunayn).

Se saben pocas cosas sobre Eustâth (o Astâth). Considerado por los historiadores como "un cristiano de origen griego o helenizado", se le atribuye (según Ibn al-Nadîm) la traducción de la *Metafísica* para el primer gran filósofo árabe-musulmán: al-Kindî. De hecho, conocemos su traducción (directa del griego) ya que constituye el texto base del *Gran comentario* de Averroes.

Además de las obras auténticas, han sido traducidas y puestas en circulación bajo el nombre de "Aristóteles" una gran cantidad de obras apócrifas, como, por ejemplo, el *Libro del bien puro*, conocido en el Occiden-

te latino bajo el título de *Liber de causis* (*Libro de las causas*), la *Teología de Aristóteles*, el *Secreto de los secretos*, el *Libro de la manzana*, el *Istimâchus*, *El tesoro* (*Dhahîrah*) o *Tesoro de Alejandro*, la *Epístola de Aristóteles a Alejandro sobre la política*, la *Epístolas de Aristóteles a Alejandro sobre los deberes del príncipe*.

Junto con las obras de Aristóteles, se han guardado en árabe un cierto número de textos de Alejandro de Afrodisia. Es el caso de una serie de tratados, de los cuales el más importante es la *Carta sobre los principios del universo* o *Epístola sobre los principios del todo* (*Kitâb mabâdi' al-kull*), traducido del griego al siríaco por Hunayn y del siríaco al árabe por Ibrâhim ibn 'Abd Allâh al-Kâtib. Para los comentarios aristotélicos (cuyo original griego se ha extraviado), la situación es diferente: el *Fihrist* menciona un comentario sobre las *Categorías* (de trescientas páginas) y un comentario sobre los *Tópicos*; un comentario sobre muchos libros de la *Física* traducidos por Abû Rauh al-Sâbî, Yahyâ ibn 'Adi (según una versión siríaca de Hunayn) y Qustâ ibn Lûqâ; un comentario sobre el *De generatione et corruptione* y un comentario sobre la *Metafísica* (libro *lambda*), ambos traducidos por Abû Bishr Mattâ. Ninguno ha llegado hasta nosotros.

5.1.5. Platonismo y neoplatonismo. Platón

La obra auténtica de Platón casi no ha sido traducida al árabe. Ibn al-Nadîm menciona la traducción de muchas obras (especialmente el *Sofista*, del cual escribe: "Había visto el *Sofista* de la mano de Yahyâ ibn 'Adi, traducido por Ishâq con el comentario de Olimpiodoro"; o también *Las Leyes*, traducido por Hunayn y Ibn 'Adi, y el *Timeo*, traducido por Ibn al-Bitrîq y revisado —retraducido— por Hunayn y corregido por Ibn 'Adi), pero ninguno de estos textos nos ha llegado. En cambio, necesariamente ha existido una traducción árabe de la *República*, pues Averroes la parafrasea (tal traducción pudo haber sido obra de Hunayn).

Como en el caso de Aristóteles, el nombre de Platón se ha utilizado también para los apócrifos. Los más importantes son las colecciones de sentencias morales (como el *Testamento de Platón para la educación de los jóvenes* traducido por Ishâq) y los tratados de alquimia.

El más importante texto de alquimia en el corpus del pseudo Platón árabe es la *Tetralogía de Platón* (*Kitâb al-rawâbî' li-Aflâtûn*). La obra, probablemente oriunda de los ambientes sabeos de Harrân (se trata de una suerte de compilación de sentencias "platónicas" acompañadas cada una de un comentario), ha llegado hasta los latinos. Traducida a comienzos del

siglo XIII, fue impresa en el *Theatrum chemicum* de Lazar Zetzner (sus tres primeros volúmenes datan de 1602).

5.1.6. Plotino y la *Teología de Aristóteles*

Una parte considerable de las *Enéadas* de Plotino ha sido traducida al árabe y ha tenido amplia circulación en tierra del Islam. La paradoja es que ha circulado bajo el nombre de Aristóteles —como la célebre *Teología de Aristóteles*— o bajo el calificativo ambiguo de "Anciano (o Sabio) griego" (*al Shaikh al-Yûnânî*).

La fascinante historia de la *Teología de Aristóteles* está ligada a destinos literarios de época y significaciones filosóficas diversas, ya que remiten, por un lado, a un auténtico "profesor de filosofía aristotélica" de Atenas, Alejandro de Afrodisia (cuyo *De fato*, dedicado al emperador Séptimo Severo y Caracalla, puede situarse cronológicamente entre el 198 y el 209 d. C.), y, por otro, a dos neoplatónicos: Plotino (205-270), quien crea su propia escuela en Roma desde el 259 al 269, y Proclo (412-485), "diadoco" de la escuela platónica de Atenas durante cuarenta y cinco años.

A comienzos del siglo IX d. C. (siglo III de la Hégira) aparece en Bagdad la versión árabe, probablemente de una colección de textos griegos compuestos en el siglo VI. La *Teología de Aristóteles* existe en dos versiones: una corta, que la crítica designa como "Vulgata", y otra larga. La *Vulgata* se divide en tres partes: *Prólogo*, "*Encabezados de cuestiones*" y una paráfrasis de las *Enéadas* IV-VI. Por otro lado, la manera en que la *Teología* fue puesta en circulación en el mundo cultural abasí ha dado lugar a tantas interpretaciones —todas divergentes— que parece imposible dar una explicación segura al respecto. Tomaremos en cuenta una de las más plausibles, la de Zimmermann, que sitúa a la *Teología* en el centro de la actividad filosófica de los primeros herederos árabe-musulmanes de la filosofía cristiano-bagdadiense, como por ejemplo, al-Kindî y a su escuela.

El *Prólogo* de la *Teología* comienza así:

> En el nombre de Dios, el clemente, el misericordioso, ¡Gloria a Dios, dueño de los mundos y bendición a Muhammad y a su familia! Capítulo primero del libro de Aristóteles, el filósofo, llamado en griego *Teología*, que es el discurso sobre la soberanía divina. Comentario (o expresión ?) de Porfirio de Tiro, que trasladó al árabe 'Abd al-Masîh ibn 'Abd Allâh ibn Nâ'imah al-

Himsî. Corregido a la intención de Ahmad ibn al-Mu'tasim bi-l-lâh por Abû Yûsuf Ya'sqûb ibn Ishâq al-Kindî.

Los *Encabezados de cuestiones*, especie de tabla de contenidos, se han extraído de *képhalaia* (puntos principales), tomadas de Porfirio (el filósofo que editó las *Enéadas*, a las que divide en cincuenta y cuatro tratados clasificados por orden cronológico en tres períodos —veintiuno antes de la llegada de Plotino a Roma, veinticuatro durante su enseñanza romana y nueve después de su marcha a Sicilia—). La paráfrasis está inspirada en las *Enéadas* IV-VI con préstamos de otra fuente, en la que algunos críticos creen reconocer a un griego anónimo; otros, a un falso monofisita del siglo VI (quizá Juan de Apamea) que habría trabajado en la traducción siríaca de las tres últimas *Enéadas* para un sabeo de Harrân; otros, a un autor árabe, Ibn Nâ'ima (lo que equivaldría a decir que la tercera parte de la *Teología* fue establecida directamente en árabe), y según otros (la mayoría), a Porfirio. Sea cual fuere la explicación, el hecho sigue siendo el mismo: en un momento de la historia, los árabes dispusieron de un conjunto de textos neoplatónicos atribuidos (por ellos, por su fuente o por un accidente en la transmisión) a Aristóteles.

Según Zimmermann, existía en el siglo IX, en el círculo de al-Kindî, una "traducción-adaptación" de un corpus teológico constituido (entre otros) por una traducción-adaptación de las *Enéadas* IV-VI de Plotino (=*AP), una traducción-adaptación de los *Elementos de teología* de Proclo (=*APr) y una colección de tratados de Alejandro de Afrodisia. Hacia fines del siglo IX, esta antología, la *Uthûlûjiyâ*, llamada por Zimmermann *Theology*, se desintegró. Sus componentes siguieron un camino independiente: *AP dio lugar a la obra generalmente citada bajo el título de *Teología de Aristóteles* (= *K*), según un complejo proceso que Zimmermann ha intentado reconstituir; *APr dio origen al *Libro del bien puro*, el futuro *Liber de causis* de los latinos; finalmente, los textos de Alejandro se han encontrado en una colección realizada por Abû 'Uthmân al-Dimashqî (*D), que comprende principalmente, bajo el título *Extractos de teología*, una colección de piezas tomadas de Proclo y Alejandro.

Si bien la formación de sus derivados es oscura y se presta a discusión, la función de la antología primitiva, en cualquier época y cualquiera haya sido la lengua en que haya sido compuesta, parece ser clara: erigir una verdadera teología filosófica más allá de Aristóteles, es decir, concretamente, completar el libro *Lambda* de la *Metafísica* de Aristóteles a través de una teología que toma elementos de sus sucesores en filosofía.

Este programa filosófico, y sus consecuencias, características de cierto sincretismo, se inicia sin duda con los filósofos de la Antigüedad tardía, para proseguir más tarde con los sabeos de Harrân. Cualquiera haya sido la participación de los autores del siglo VI en la recolección inicial de textos de filósofos tan disímiles como Alejandro y Plotino, el papel que se atribuye a la escuela de al-Kindî sigue la dirección de un sincretismo que no vendría a ser sino la culminación de la versión árabe de la *translatio studiorum*. El "círculo de Kindî" se pretende el continuador, el realizador de la tradición/transmisión de la filosofía griega.

Gracias al *Prólogo* de *K* sabemos que los miembros del círculo de Kindî convirtieron el final teológico de la metafísica aristotélica en una verdadera posición filosófica. Esta afirmación (que debe ser tomada en consideración por todo historiador que tenga, con Heidegger, por hipótesis una "estructura originariamente onto-teo-lógica de la metafísica") puede dividirse en dos tesis fundamentales esenciales: [1] la teología es el objeto de la metafísica (el texto del *Prólogo* dice sin ambigüedades: "el objeto de *nuestra* metafísica"), una metafísica de la cual sólo se ofrecen meros fundamentos en la obra de Aristóteles titulada "*Metafísica*"; [2] la teología transmitida en la *Uthûlûjiyâ*, dicho de otra manera, en la **Theology*, ha sido elaborada por los sucesores de Aristóteles (Alejandro, Plotino, Proclo), pero encuentra su ajuste final en el círculo de Kindî. En todo caso es la teología, y solamente ella, la que realiza la esencia de la metafísica.

5.1.7. Proclo y el *Libro del bien puro*

El texto más característico de la filosofía bagdadiense, el que ha tenido mayor influencia en el Occidente latino desde finales del siglo XII, aunque paradójicamente ésta haya sido mucho menor en el Islam de la misma época (s. VI-VII H.), es la obra que hoy conocemos bajo los títulos de *Libro de las causas* y *Libro del bien puro*, cuyo título original en árabe es *Kalâm fi mahd al-khair*. Conjunto de textos de diversa procedencia, la presencia de Proclo es abrumadora —de hecho, el *Libro de las causas* es, en gran medida, una reescritura de los *Elementos de teología*—, aunque proliferan también por doquier otras fuentes —como por ejemplo, Plotino, es decir, *AP (la paráfrasis o "traducción-adaptación" de las *Enéadas* que figuraba en la *Uthûlûjiyâ*), o la *Teología* (= *K*) misma, en dos ocasiones, por lo menos; o, también, el Pseudo Dionisio Areopagita, una vez. ¡El *Libro de las causas*, como la *Teología*, ha circulado bajo el nombre de Aristóteles!

Quienquiera que haya sido el autor del *Kalâm fî mahd al-khair*, no se ha contentado con adaptar el pensamiento de Proclo al contexto monoteísta musulmán, sino que también ha modificado las ideas de Proclo con la ayuda de doctrinas extraídas de la paráfrasis árabe de las *Enéadas*, doctrinas que podían revelarse contrarias a la inspiración original de Plotino. Tal es el caso en la teoría de la causa primera: el autor del *Kalâm fî mahd al-khair* adopta una doctrina propia del *Plotinus arabus*, pero ausente en Plotino —la identificación del Primer principio con el grado supremo del ser, una doctrina que es ajena a Proclo y a Plotino (para quien lo Primero está "más allá del ser" o de la "esencia", *epékeina tês ousias*). En cuanto a la singular proximidad del autor con el Pseudo Dionisio, se descubre, contra toda previsión, en la presentación de la relación entre causa primera y eternidad: identificada con el ser, la causa primera es la causa de la eternidad (proposición 2).

La hipótesis de una influencia del corpus areopagita en la recepción árabe de los textos de Plotino y de Proclo, prudentemente introducida por C. D'Ancona Costa, está sujeta a verificación. No es cronológicamente impensable; en efecto, como se ha visto, el corpus areopagita era conocido en Siria desde el siglo VI; la primera versión siríaca se remonta a Sergio de Ras' Ayna († 536).

Texto de síntesis donde se expresa todo el genio del pensamiento de bagdadiano, el *Kalâm fî mahd al-khair* es algo así como la verificación experimental de la interdependencia de las culturas características del Oriente islámico-judeo-cristiano (el *Libro de las causas*, por otra parte, ha sido traducido muchas veces al hebreo, especialmente por Juda ben Moisés ben Daniel Romano). Pese a haber sido utilizado por los autores árabes-musulmanes del siglo XIII (s. VII H.) —como testimonio de ello está el lugar preeminente que ocupa en la *Metafísica* de 'Abd al-Latîf al-Baghdâdî—, el *Kalâm fîmahd al-khair* no juega ningún papel en los "grandes" filósofos del Islam, ya se trate de Fârâbî, de Ibn Sînâ, de Averroes, o, lo más sorprendente, de al-Kindî (aun cuando sus doctrinas ofrezcan innumerables paralelos). Sin embargo, esta influencia sí se ha presentado, siempre bajo el nombre de Aristóteles, en el Islam occidental (como por ejemplo en el filósofo judeo-español Moisés ben Jacob Ibn Ezra (1055-c. 1135) y en el maghrébin Ibn Sab'în) No obstante, es entre los Latinos donde ha alcanzado una mayor importancia, desde su difusión en Toledo en la segunda mitad del siglo XII.

El problema de los orígenes del texto, conocido en latín bajo el título de *Liber de causis*, ha sido por mucho tiempo la cruz de los historiadores

de la filosofía medieval latina. Hasta los años 1960, dos tesis dividían a la comunidad científica: una tesis bagdadiana y una tesis andaluza. La tesis del origen andaluz del *Libro de las causas* proviene directamente de la interpretación del libro por Alberto Magno, quien ha quedado hasta la actualidad como su principal, por no decir único, defensor. Por su parte, la tesis bagdaniana puede invocar a su favor el patronazgo de Tomás, que es el primer autor de la Edad Media latina en haber sugerido que el *Liber de causis* es una adaptación árabe de Proclo. Reducida a lo esencial, para la tesis bagdadiana el *Liber de causis* es la traducción latina —de Gerardo de Cremona— de una obra gestada en el Bagdad del siglo IX, a diferencia de la tesis andaluza, que lo convierte en una obra latina de pleno ejercicio, redactada en Andalucía en el siglo XII por el filósofo judío Ibn Da'ûd. La tesis andaluza se considera hoy en día definitivamente refutada: el *Liber de causis* se inscribe en el universo inextricable del *Plotino* y del *Proclo* árabes, es decir, en el universo de la *Teología de Aristóteles*.

Tal como se ha conservado en árabe, el *Kalâm fî mahd al-khair* es una serie de 31 proposiciones, cada una acompañada de un "comentario", estructura textual que corresponde a la de su fuente principal, la *Elementatio theologica* de Proclo.

Las versiones latinas del *Kalâm fî mahd al-khair* contienen en general, no 31, sino 32 proposiciones, fenómeno bien descrito en la literatura y que la edición Pattin ha materializado siguiendo la doble numeración en parágrafos y en proposiciones. En lo que concierne a las fuentes no proclianas, se acepta, desde R. Taylor, que la proposición 8 (= 9 entre los latinos) se deriva de las secciones " V y VI de las *Enéadas*", que la proposición 21 (= 22) está "inspirada por los materiales extraídos de las *Enéadas* V, 2 y 3", e incluso que la proposición 4 es una mezcla "de la proposición 138 de Proclo" y de las materias contenidas "en las *Enéadas* IV, 8 y 9, y 7 y 14". El *Kalâm fî mahd al-khair* es, pues, el producto relativo de un conjunto textual más amplio, el *Uthûlûjiyâ* o **Theology*, en el cual el *Proclus arabus* y el *Plotinus arabus*, los dos enrolados bajo la bandera de Aristóteles, juegan un papel desigual, pero decisivo, para la historia de la metafísica.

Para quienes observan la identificación de las fuentes proclianas de las diversas proposiciones del *Kalâm fî mahd al-khair*, presentamos a continuación una tabla de correspondencia, tomando como base la exégesis de Tomás de Aquino e indicando, en itálicas, los puntos de convergencia entre los resultados de los historiadores contemporáneos y las hipótesis tomistas:

Ldc 1 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 1): *E. Th.* 56, 57; *Ldc* 2 (*Kalâm fi mahd al-khair* 2): *E.Th.* 88, 87, 89, 191; *Ldc* 3 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 3): *E.Th. 201*, 129, 18; *Ldc* 4 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 4): *E.Th. 138*, 89, 86; *Ldc* 5: *E.Th.* 182, 183; Ldc 6 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 5): *E.Th. 123*; *Ldc* 7 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 6): *E.Th. 171*, 15; *Ldc* 8 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 7): *E.Th. 173*; *Ldc* 9 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 8): *E.Th* 12; *Ldc* 10 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 9): *E.Th.* 172, *177*; *Ldc* 11 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 10): *E.Th. 172*, 174; *Ldc* 12 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 11): *E.Th 103*; *Ldc* 13 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 12): *E.Th. 167*; *Ldc* 14 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 13): *E.Th. 195*; *Ldc* 15 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 14): *E.Th.* 15, 16, 43, 44, *83*, 176; *Ldc* 16 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 15): *E.Th. 92, 93*; *Ldc* 17 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 16): *E.Th. 95*; *Ldc* 18 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 17): *E.Th. 102*; *Ldc* 19 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 18): *E.Th. 111*; *Ldc* 20 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 19): *E.Th. 122*; *Ldc* 21 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 20): *E.Th. 127*; *Ldc* 22 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 21): *E.Th.* 115; *Ldc* 23 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 22): *E.Th. 134*; *Ldc* 24 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 23): *E.Th. 142*; *Ldc* 25 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 24): *E.Th. 45*; *Ldc* 26 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 25): *E.Th. 46*; *Ldc* 27 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 26): *E.Th. 48*; *Ldc* 28 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 27): *E.Th. 47*; *Ldc* 29 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 28): *E.Th. 51*; *Ldc* 30 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 29): *E.Th.* 105; *Ldc* 31 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 30): *E.Th. 106*; *Ldc* 32 (=*Kalâm fi mahd al-khair* 31): *E.Th. 107, 116*.

5.1.8. Los métodos de traducción

Hunayn, cuyas traducciones greco-siríacas han servido de base a numerosas traducciones árabes posteriores, practicaba, por lo general, el método de comparación entre *diversos* manuscritos griegos, realizando una suerte de edición crítica del texto original antes de su traducción. Por otro lado, revisaba permanentemente sus traducciones: cualquier nuevo manuscrito griego disponible era utilizado para corregir las versiones anteriores; también revisaba las versiones de otros —incluyendo el primer borrador que mandaba realizar a sus colaboradores (como Qîdâ al-Ruhâwî), cuando el volumen de los encargos no le permitía ocuparse completamente de éstos.

Él ha dejado un ejemplo preciso acerca de su trabajo editorial:

A la edad de veinte años traduje el *De sectis*, de Galeno, según un manuscrito griego muy defectuoso. Más tarde, cuando estaba cerca de cumplir los cuarenta años, mi discípulo Hubaish me pidió que lo corrigiera, después de haberme encargado de reunir un cierto número de manuscritos griegos. Para hacerlo, comparé todos estos manuscritos, a fin de establecer un solo texto correcto. Una vez hecho esto, comparé este texto griego establecido con mi antigua traducción siríaca y la corregí. (Éste es el método que sigo habitualmente en todos mis intentos de traducción.) Algunos años más tarde lo traduje al árabe.

Dado que los orientales se consagraron sistemáticamente a la revisión de las traducciones de sus predecesores, los filósofos del Islam occidental se beneficiaron con numerosas traducciones. La escuela de Hunayn sistematizó la práctica del control y de la revisión.

Un buen ejemplo del método de la escuela es la traducción de las *Categorías*. Primero, Hunayn ibn Ishâq traduce el texto del griego al siríaco; luego Ishâq lo traduce del siríaco al árabe. Algunos años más tarde, Al-Hassan ibn Suwâr revisa la traducción de Ishâq confrontándola con un manuscrito de su maestro Yahyâ ibn 'Adi (copiado del original de Ishâq), un manuscrito de su condiscípulo 'Isâ ibn Zur'a (copiado del precedente), tres fuentes siríacas (Jacobo de Edesa, Jonás el Monje y Hunayn) y algunos textos griegos extraídos del comentario de Alejandro de Afrodisia.

El escriba de Averroes, que compara los textos árabes que posee, se inscribe así en el término de un movimiento de crítica textual constante que va desde Hunayn y la época del *Bayt al-hikmah*.

En cuanto al método de traducción, parece que evolucionó mucho entre los primeros traductores y Hunayn. Si se da crédito al biógrafo Salâh al-Dîn al-Safadî (m. 1363), los predecesores de Hunayn, Yahya ibn al-Bitrîq, y otros como Ibn Nâ'imah al-Himsî, traducen los textos griegos palabra por palabra, mientras que Hunayn, por el contrario, habría inaugurado un método de traducción que toma como premisa el sentido global de la frase, liberado de la sintaxis de la lengua de origen y evitando de esta manera una traducción literal.

Los traductores tienen dos métodos de traducción: el primero (...) consiste en que el traductor considera cada palabra griega y lo que ella significa; luego aporta una palabra árabe de sentido equivalente y la transcribe. Luego toma otra palabra griega, y así sucesivamente hasta que finaliza lo que debe traducir. Pero este método es malo por dos razones: 1/ porque no existen en la lengua árabe equivalentes para todas las palabras griegas, y así vemos en esta suerte de traducción muchas palabras griegas que quedan tal cual; 2/ porque la sintaxis y la estructura de las frases de una lengua no siempre

guardan igual correspondencia con las de otra lengua (...). El segundo método de traducción es el de Hunayn ibn Ishâq (...) y otros. Consiste éste en leer la frase y comprenderla; luego el traductor la traduce por una frase que le corresponda sin importar si las palabras son equivalentes o no. Así, los libros de Hunayn ibn Ishâq no tienen necesidad de corrección —excepto en las ciencias matemáticas, porque no era versado en matemáticas.

La alternativa trazada por al-Safadî tiene un alcance universal y casi estructural: la elección entre lo que los escolásticos han llamado traducción *ad verbum* y traducción *ad sensum*, que potencialmente se ofrece a todo traductor, ha dividido a los latinos hasta Guillermo de Moerbeke. Por otro lado, en el mundo judío, Maimónides se declara abiertamente partidario del método de Hunayn, como queda corroborado en la carta de septiembre de 1199 dirigida a su traductor Samuel ibn Tibbon, donde recomienda seguir el sentido de la frases antes que el sentido (y el orden) de las palabras.

Todos aquellos que intentan traducir una lengua a otra y pretenden transcribir palabra por palabra preservando el orden del texto y el orden de las palabras se equivocan; su traducción se verá confusa y corrompida. No es así como hay que proceder: para traducir, es necesario en primer lugar comprender el sentido, luego escribirlo, comentarlo y explicarlo en otra lengua. Esto no se puede hacer sin alterar el orden de las palabras, sin poner una palabra en lugar de muchas otras (y recíprocamente) y sin cancelar y suprimir ciertos términos (...). Es esto lo que hace Hunayn ben Yishaq con el libro de Galeno y su hijo Yishaq con el de Aristóteles.

5.2. Los filósofos cristianos de Bagdad

Los grandes traductores cristianos de la época abasí no solamente encabezaron el pasaje de la filosofía griega al árabe, sino que también dejaron una obra filosófica en lengua árabe. La razón de esto es simple: la demanda social de obras filosóficas nuevas era política (arabófona) y no religiosa (cristiano-siríaco). Los comentarios siríacos de Aristóteles, redactados en los siglos precedentes, respondían a las necesidades escolares (monásticas o patriarcales) de las iglesias nestorianas o jacobitas. Bajo los califas abasíes, las necesidades son las de la sociedad musulmana tal como la veían los califas. Compuesta en el marco de la política cultural del califato, la obra filosófica "personal" de los cristianos sirios se escribe, pues, lógicamente en la lengua de unificación político-cultural del nuevo mundo, la de la tierra del Islam: el árabe.

5.2.1. Hunayn ibn Ishâq (808-873)

Nacido en al-Hîra (Irak), Hunayn ibn Ishâq al-'Ibâdî produce la parte más importante de su obra en Bagdad, donde también realiza sus numerosas traducciones. Figura mayor del cristianismo sirio-árabe, Hunayn ha trabajo en los confines de tres lenguas y tres tradiciones —la filosofía griega pagana, la cultura siríaca cristiana y la cultura árabe musulmana. Diácono de la Iglesia nestoriana, Hunayn ha desempeñado cierto papel en el diálogo islámico-cristiano. Uno de sus textos filosófico-teológicos —*Modalidad de la aprehensión de la verdad de la religión*— puede ser considerado como uno de los primeros intentos de interpretación filosófica de la pluralidad de los hechos religiosos.

En la versión larga de la *Modalidad*, Hunayn se coloca en la posición de tercero, entre un musulmán que pretende dar una demostración de la verdad del Islam y un cristiano —el famoso Qusta ibn Lûqâ († 900)— que la pretende refutar lógicamente. Desarrolla así un punto de vista personal, cuyo eje se sitúa en las causas "psicológicas" que originan la propagación simultánea de las verdades y los errores, pero retomando la inteligibilidad y la racionalidad de su propia fe.

Como filósofo, Hunayn también ha producido una obra científica y médica. Conocida bajo el nombre de *Iohannitius*, forma latinizada de la palabra árabe, estará particularmente en favor de la escuela salernitana. La *Isagoge Iohannitii* o *Liber isagogarum*, versión latina abreviada de sus *Masâ'il fî t-tibb* (*Cuestiones sobre la ciencia médica*) por Constantino el Africano, se convertirá en un modelo de introducción a la medicina galénica en Occidente a principios del siglo XII. Se le debe también un *Libro sobre las cuestiones del ojo*, traducido también por Constantino bajo el título de *Liber de oculis*.

Hasta donde se tiene conocimiento, el hijo de Hunayn, Ishâq, sólo ha dejado traducciones. Los grandes filósofos cristianos de lengua árabe de la Bagdad abasí que quedan son Abû Bishr Mattâ ibn Yûnus y Yahyâ ibn 'Adî.

5.2.2. Abû Bishr Mattâ ibn Yûnus († 940)

Alumno de Abû Yahyâ al-Marwâzî, llega a Bagdad bajo el califato de al-Râdî (934-940). Por lo demás, Mattâ es conocido como traductor de Aristóteles al árabe: se le debe una traducción de los *Segundos analíticos* (según la versión siríaca de Ishâq), que Averroes utilizaba todavía en pleno siglo XII, así como unos comentarios del *Organon* y, fundamentalmente, una traducción del libro *lambda* de la *Metafísica* con el *Comentario* (*taf-*

sîr) sobre este mismo libro de Alejandro de Afrodisia. Los comentarios de Abû Bishr Mattâ sobre los *Primeros* y *Segundos analíticos* y el libro I de los *Tópicos* sólo son conocidos en forma indirecta (a través de Ibn al-Nadîm, para los dos últimos). Solamente sabemos que, contrariamente a los hábitos siríacos, la explicación de los *Primeros analíticos* abarcaba el conjunto de la obra y no solamente los capítulos 1-7 del libro I, consagrados a los silogismos categóricos. Aun cuando sólo hayan quedado fragmentos de su trabajo, la influencia de Mattâ parece haber sido considerable: el "segundo maestro" después de Aristóteles, el gran al-Fârâbî, puede contarse, si no entre sus alumnos directos, por lo menos entre sus lectores inmediatos.

5.2.3. La "controversia de Bagdad"

El nombre de Mattâ sigue estando relacionado hoy en día con una discusión filosófica ocurrida en Bagdad en 937/938 bajo la presidencia de Ibn al-Furât ibn Hinzâba, visir de al-Râdî. Esta controversia, que lo enfrenta al gramático Abû Sa'îd al-Sîrâfî (m. 979), coincide, más o menos, con el fin del poder del califato abasí propiamente dicho. En ese sentido tiene un valor doblemente simbólico.

Si bien puede resultar excesivo presentar el episodio de la "controversia de Bagdad" como una confrontación entre el helenismo y el Islam que anticipa lo que será para los latinos el choque de la dialéctica de Abelardo con la teología de Bernardo de Claraval, es evidente que la oposición entre lógica y gramática representada en la discusión de los dos sabios —uno cristiano y el otro musulmán— es algo así como la puesta en escena de la contradicción —aunque en estado de latencia— entre lo que los musulmanes muy pronto llamaron las "ciencias exteriores" (la filosofía, por ende, la lógica) y las "ciencias tradicionales" (particularmente la gramática) subordinadas en cierta medida al *Corán* para facilitar su exégesis considerando que las demás ciencias le son inútiles. El vínculo especial que existe entre la gramática del árabe y el *Corán* y el privilegio mismo de la lengua árabe en el seno del Islam (el árabe es la lengua del *Corán*), abren, de entrada, un abismo entre gramática y lógica: la lógica no es la lógica del árabe y no tiene nada que ver con la lengua del *Corán*. No es casual, pues, que en la "controversia de Bagdad" el representante de la lógica sea cristiano y, por tanto, en cierto sentido, "exterior".

El texto de la controversia no nos ha llegado directamente. El diálogo que podemos leer actualmente no es una crónica de los hechos, sino una obra de segunda mano redactada por Abû Hayyân al-Tawhîdî (922/932-c. 1023), "letrado entre los filósofos, filósofo entre los letrados". Al-

Tawhîdî, que sigue el relato de Ali ibn 'Îsa al-Rummânî, es partidario del gramático. Sin embargo, no lo es solamente como musulmán, sino también —lo que no es menos sorprendente— como filósofo. Un objetivo puede ocultar otro: al relatar la controversia entre Mattâ y al-Sîrafî, el filósofo al-Tawhîdî tiene quizá la intención de desacreditar a los filósofos que, como Mattâ, viven de la filosofía. Discípulo de otro gran filósofo nestoriano, Yahyâ ibn 'Adî (alumno de Mattâ), al-Tawhîdî es un filósofo que, como su propio maestro, vive del trabajo de copista, y no de su enseñanza. Detrás del ataque del gramático al-Sîrafî contra el lógico Mattâ se descubren dos visiones opuestas de la vida filosófica: la disputa indirecta, que enfrenta a la pareja Yahyâ ibn 'Adî/ al-Tawhîdî con Mattâ no hace sino reiniciar, pasados los siglos, el viejo debate de Sócrates y Platón con los sofistas.

Por lo demás, cualquiera haya sido la intención de al-Tawhîdî en el relato de la discusión con al-Sîrafî, Mattâ no aparece favorecido. Más allá de la apariencia caricaturesca del debate (cuyo desenlace es previsible desde el comienzo), algunos argumentos postulados por el gramático contra el lógico merecen nuestra atención. En efecto, Sîrafî ataca simultáneamente en dos frentes: ¿Por qué los nestorianos recurren siempre a la lógica en sus elucubraciones teológicas si no pueden confirmar ninguna de sus creencias? Pretenden explicarlo todo, pero cómo pueden hacerlo si no son siquiera capaces de comprender las frases más elementales.

Primera crítica: el gramático (musulmán) acusa al lógico (cristiano) de triteísmo, reproche ya dirigido a los cristianos por el Profeta en el *Corán* V, 73. ("Son infieles quienes dicen: 'Dios es el tercero de una tríada', cuando no hay más Dios que Dios único.") No solamente no se ha visto nunca que la lógica haya resuelto una controversia, sino que, peor aún, no se ve de qué manera la lógica puede fundar el contenido de la creencia religiosa de los nestorianos (¿Dónde está la prueba lógica de "que Dios es el tercero de una tríada, que lo Uno es más que uno y que muchos son uno solo"?

Segunda crítica: Si la lógica es incapaz de fundar el dogma trinitario, el propio Mattâ es incapaz de escapar a las trampas de la lengua. Así, acepta la validez de dos enunciados: "Zaid es el mejor de los hermanos" y "Zaid es el mejor de sus hermanos". Para al-Sîrafî sólo el primero es aceptable, mientras que el segundo, evidentemente, es incorrecto. Mattâ no comprende la causa de ello, razón por la cual Sîrafî le aconseja que se inscriba en su escuela.

La cuestión del *mejor de los hermanos* debatida por Sîrafî y Mattâ tiene larga data entre los gramáticos árabes. Sus fuentes griegas son conocidas. El problema es tanto lógico como lingüístico. La originalidad del debate entre Sîrafî y Mattâ es "mostrar" que la lógica aristotélica es incapaz de explicar un fenómeno que cualquier gramático puede resolver fácilmente. El argumento de Sîrafî se pone en práctica en la *prueba de los tres hermanos*, introducido por A. Binet y Th. Simon en *La mesure du développement de l'intelligence chez les jeunes enfants*, París, 1917. En el fondo, tal como lo presenta Sîrafî, el lógico Mattâ está en la misma situación que el niño sometido a prueba, que acepta la validez de la frase absurda "Yo tengo tres hermanos: Pablo, Ernesto y yo". J. Piaget (*Le jugement et la raisonnement chez l'enfant*, cap. II-III, Neuchâtel, 1971, pp. 56-111) ha explicado el problema lógico en cuestión: el niño que no percibe la absurdidad de la frase es incapaz de distinguir conceptualmente el punto de vista de la pertenencia (la relación entre un individuo y el conjunto de los hermanos del cual forma parte) y el de la relación (la relación entre individuos de un mismo conjunto); es decir, no distingue entre "yo soy un hermano" (o "nosotros somos tres hermanos") y "yo soy hermano de Pablo" (o "yo tengo dos hermanos"). Imputando a Mattâ un comportamiento infantil, al-Sîrafî apunta más o menos conscientemente al defecto estructural de la lógica aristotélica, por lo menos tal como ha sido comprendida por la mayoría de los lógicos modernos, la cual B. Russell formula como una invencible tendencia a substituir la lógica de relaciones por la lógica más simple de pertenencias y de inclusiones. Como los niños (diría Piaget), y porque es aristotélico (diría Russell), Mattâ transforma los juicios de relación en juicios de inherencia (pertenencia o inclusión).

5.2.4. Yahyâ ibn 'Adî (893/894-974)

Abû Zakariyyâ Yahyâ ibn 'Amid ibn Zakariyyâ, llamado Yahyâ ibn 'Adî, nació en Takrît (*al-Takrîtî*). Su itinerario es emblemático de la civilización abasí. En efecto, cristiano jacobita, tiene dos maestros (uno nestoriano, Mattâ, y otro musulmán, al-Fârâbî, discípulo de Mattâ). Llamado "el Lógico", como más tarde Averroes "el Comentador", Ibn 'Adî sucederá a Fârâbî como jefe de la escuela de Bagdad a la partida de éste hacia Siria (941). Traductor de Aristóteles, parece haber fundado todo su trabajo en las versiones siríacas de sus predecesores. Sus comentarios, en su mayor parte, se han extraviado —especialmente el *Comentario de los Tópicos* "de mil páginas", mencionado por Ibn al-Nadîm.

Teólogo cristiano, defiende alternativamente la Trinidad de los ataques de los polemistas musulmanes e intenta conciliar los puntos de vista opuestos apoyándose en la pseudo *Teología de Aristóteles* (prueba de ello es su *Tratado de la unidad*). No obstante, su obra más innovadora es el *Tratado de ética*, o "Tratado de afinamiento de los caracteres", vasta reflexión sobre la moral preislámica (árabe tribal), la moral político-imperial (persa) y la ética filosófica (griega), que apunta a una suerte de conciliación. No obstante, su contribución filosófica fundamental sigue siendo la lógica y la interpretación de Aristóteles.

Como lógico, Ibn 'Adi ha dado un tratado que constituye una teorización del problema abordado en la discusión de su maestro Mattâ con al-Sîrafî: *La explicación de la diferencia entre las dos artes o ciencias, la lógica filosófica y la gramática árabe*.

Definiendo la ciencia como los estoicos ("la ciencia es una potencia ordenada a un fin gracias a una consideración apropiada", una definición que los latinos podían hallar inclusive en Quintiliano, *Instituciones oratorias*, II 17, 41), Ibn 'Adi se inspira en los comentadores neoplatónicos de Aristóteles distinguiendo para cada ciencia un objeto (el *hypokeimenon* griego) y un fin (*télos*). El objeto de la lógica —su dominio específico— está constituido por los sonidos vocales que significan cosas universales (lo que Aristóteles llama *ta katholou* en *De interpretatione*, 7, 17 *a* 38; trad. Tricot, p. 87), los géneros, las diferencias, las especies, las propiedades y los accidentes comunes, es decir, los "universales". El fin de la lógica es conectar los llamados signos de manera tal que este ordenamiento corresponda a la realidad que designa: es la prueba, la demostración (científica). Esta definición del fin de la lógica (como encadenamiento de proposiciones conforme a la realidad) presupone una concepción de la verdad proposicional como "verdad-correspondencia" (según la expresión usual de los lógicos modernos desde A. Tarski), la concepción que la escolástica latina ha expresado en el adagio "*veritas est adaequatio rei et intellectus*" ("la verdad es la adecuación de la cosa y del pensamiento"), inspirándose en ciertos pasajes de Avicena y de Ishâq al-Isrâ'îlî. La distinción establecida por Ibn 'Adi entre, por un lado, una lógica fijada a la semántica de los términos generales y a la teoría sintáctico-semántica de la verdad (proposición y silogismo) y, por otro, una gramática considerada como ciencia de los signos lingüísticos en general, independiente de toda semántica en el sentido filosófico del término (el gramático no se ocupa de si los vocablos que estudia designan o no alguna cosa de la realidad), y en tanto gramática de una lengua dada —en este caso el árabe—, centrada en la cuestión

de la vocalización de las palabras "a la manera de los árabes", se impondrá de manera decisiva en todo el pensamiento lingüístico de la Edad Media, especialmente entre los gramáticos y los lógicos latinos de los siglos XIII y XIV. Esta distinción que ha sido trasladada al contexto del latín, que es considerado de hecho como una lengua universal.

Después de Yahyâ ibn 'Adi, la filosofía siríaca entra en un aparente período de sueño. Al detenerse la política de traducción y de aculturación filosófica y científica promovida por los primeros califas abasíes, los cristianos dejan de producir para la Corte. Este cambio exterior, sin embargo, favorece un retorno limitado hacia la lengua de la práctica religiosa y hacia las necesidades propias de la comunidad cristiana, sobre todo monofisita. Es así como en una época en que el centro de la cultura filosófica en tierra del Islam se desplaza hacia Occidente, el mundo cristiano sirio ve el nacimiento de otros dos grandes autores: en el siglo XII, el jacobita Dionysius bar Salibi († 2 de noviembre de 1171), autor de varios comentarios sobre la *Isagogé*, las *Categorías*, el *De interpretatione* y los *Analíticos*, redactados en 1148; y en el siglo XIII, el monofisita Gregorio abu 'l-Faradj, llamado Barhebreo ("hijo del hebreo"), hijo de Aaron, judío convertido de Melitene. Nacido en 1226, Gregorio muere "mafrien" (primado) del Oriente en 1286. Su obra inmensa abarca todos los dominios de la teología, la historia (*Chronicon syriacum*, *Chronicon ecclesiasticum*) y la filosofía.

Abu 'l-Faradj parece ser el origen de la leyenda según la cual los árabes habrían incendiado la biblioteca de Alejandría. Sin embargo, Barhebreo, en filosofía, deja una *Crema de la ciencia* extractada de autores árabes, una especie de enciclopedia filosófica peripatética tomada de los autores árabes y que se divide en tres partes (I: lógica; II: ciencias de la naturaleza, que incluye la psicología; III: metafísica y teología [sección 1], ética, economía, política [sección 2]). Además de un resumen de esta suma (*El comercio de los comercios*), Barhebreo compuso también un compendio de filosofía (*La conservación de la sabiduría*) y una introducción a la lógica aristotélica (*El libro de las pupilas*). En la misma época, los nestorianos no parecen tener una actividad filosófica destacable.

5.3. Resistencia al Islam. La reacción mazdeísta

Después de la destrucción del Imperio sasánida, la islamización del mundo mazdeísta se desarrolla sin gran resistencia intelectual. En el siglo IX d. C, el clérigo zoroastriano intenta responder al mensaje musulmán desde un plano teológico. Una abundante literatura medo-persa testimonia este florecimiento doctrinal.

Los principales testimonios de lo que G. Monnot ha llamado la "respuesta mazdeísta" a la implantación del Islam en Irán es el *Dênkard*, vasta compilación de diez libros (dos de los cuales se han perdido) redactada en su forma final por Adurbâd î Emêdân (que discute muchos temas centrales: ¿Es Dios el principio del mal y la causa de los actos malos? ¿Su voluntad es "cambiante" o "contraria a su Orden"? ¿El infierno es eterno y aguarda a la mayoría de los hombres?), la *Exposición para terminar con las dudas* y el opúsculo titulado *Discusión del dastûr con un sabio musulmán*.

La *Discusión* comienza con una negación del "dualismo". Al musulmán incumbe la carga de la prueba: "Se dice que un día un sabio musulmán preguntó al dastûr: '¿Por qué y con qué sentido dice usted que hay dos creadores?' El dastûr respondió: 'Nosotros no reconocemos más que un solo creador'. Entonces el musulmán dijo: 'Voy a mostraros que vosotros habláis de dos creadores'. El dastûr replicó: '¡Muéstrelo entonces!' Tomando en consideración el conjunto de la teología mazdeísta del siglo IX, G. Monnot comenta: "La teología mazdeísta no ha sido expuesta en ninguna parte como un todo ordenado. Sus obras de la época musulmana manifiestan, sin embargo, un pensamiento maduro y refinado. Aun cuando la doctrina no esté exenta de errores, debemos admirar su grandeza. Si las circunstancias la hubiesen favorecido con uno o dos siglos más, su evolución habría producido sin duda un monumento del espíritu humano comparable al edificio intelectual del Islam". Tal como se desprenden del *Dênkard*, las tesis centrales del mazdeísmo evocan ciertos rasgos de un neoplatonismo animado por monoteísmo: "No hay más que un Dios y es el único creador; Dios es absolutamente bueno. Esta bondad-en-sí desea el bien de los otros: Dios quiere que los hombres accedan a conocerlo de cerca".

5.4. Filosofía ("falsafa") y teología ("kalâm") en tierra del Islam

Simple instrumento lógico de la teología, la filosofía preservada en las escuelas monásticas siríacas estaba reducida al aristotelismo y, especialmente, a la interpretación de ciertas partes del *Organon*. El extraordinario crecimiento de la literatura filosófica disponible en la época abasí, la extensión del corpus aristotélico, así como la incorporación bajo el nombre de "Aristóteles" de amplios sectores de la filosofía neoplatónica, son fenómenos que tienen algo de sorprendente. ¿Qué sentido puede tener el fenómeno de expansión filosófica que se observa bajo los primeros califas

abasíes? Por otro lado, la necesidad de aculturación de las tribus y la idea de una apropiación de la "gran herencia humana" por los árabes también son hechos de gran importancia. El crecimiento de la masa de textos disponibles corresponde a un objetivo político y cultural. La operación de traducción de la filosofía realizada en los años 800 por Hunayn y su escuela se desarrolla, sin embargo, en un contexto específico caracterizado por la proliferación de estilos o modelos teológicos que compiten en el seno del Islam y, más tarde, por controversias de diverso calibre que generarán disputas entre los teólogos mismos y entre éstos y los filósofos. El crecimiento del corpus filosófico de los *años de Hunayn* coincide con la realización de una teología musulmana especulativa autónoma y no filosófica. En las escuelas monásticas siríacas los monjes utilizan a Aristóteles para racionalizar la teología cristiana. En la época abasí, la teología musulmana asiste al florecimiento y al intento de imposición de una nueva teología, el mutazilismo —racional y a la vez no filosófico—, que se opone en ciertos aspectos a la teología tradicional, sin por ello relacionarse con la filosofía. Curiosamente, el reinado de los primeros califas abasíes está marcado por una doble voluntad política: favorecer la apropiación de la ciencia griega por los árabes, incluyendo la parte teológica del aristotelismo neoplatonizante, y sostener, paralelamente, el desarrollo de una teología racional musulmana independiente de la filosofía y capaz de competir con ella en su propio terreno: la razón. Quizá no sea deseable buscar la relación entre ambos objetivos. El único punto en común es el apoyo inicialmente concedido a la racionalidad, inclusive al racionalismo. El cambio de política teológica de los califas abasíes —que dejan de proteger el mutazilismo a partir de al-Mutawakkil (847-861)— no tuvo, por otra parte, consecuencias decisivas inmediatas sobre los estudios filosóficos, aun cuando el período se inaugure con la caída en desgracia de al-Kindî. Sin embargo, no hay que olvidar que cuando el califa abasí asumía el título de *imán*, lo hacía en carácter de guía, jefe supremo temporal, pero también espiritual, de la comunidad (*umma*). La cuestión de la delimitación de los poderes del califa con relación a los juristas —los *fuqahâ'*, teóricos y practicantes del *fiqh*, el derecho, fundamentalmente juridisprudencial, musulmán— estaba implícitamente inscrita en este hecho. La multiplicación de las escuelas jurídicas o "ritos" en el interior de la corriente sunita, en la cual se apoyaban los califas abasíes, así como la proliferación de disputas entre los ritos, no hicieron otra cosa que alentar al califato a renunciar al papel de garante u organizador de la aplicación de la Ley religiosa, función a la que querían confinarlo los tradicionalistas sunitas, para asumir una función más activa, incluso más "autoritaria". Para elevarse por encima de los especialistas de la jurisprudencia —abandonando el plano de la ejecución, para acceder de esta manera al de la comprensión e interpretación de la Ley—, el califa tenía necesidad de una *teología*, más precisamente de una *teología racional*, que le permitiese resolver ciertas cuestiones doctrinales por encima de los *fuqahâ'*. Es éste, sin duda, el aporte del racionalismo desenfrenado de los mutazilíes frente a las escuelas jurídico-religiosas tradicionales del sunismo (la escuela hanafita, fundada por Abû Hanîfa, muerto en el 763; la escuela mâlikita, de Mâlik ibn Anas, muerto en 795; la escuela shafita, de al-Shâfi'î, muerto en 820, y la más rigurosa, la escuela hanbalita, de Ibn Hanbal, muerto en 855). Por ello, no deja de tener interés el hecho de comprobar que el califa al-Ma'mûm, el hombre del *Bayt al-hikmah* (la "Casa de la sabiduría"), el que protege y manda a los traductores a hacer los trabajos, el hombre que según la tradición pagaba el peso de las traducciones de Hunayn en oro, haya intentado imponer el mutazilismo como doctrina oficial a comienzos del siglo III de la Hégira.

5.4.1. El Kalâm; una entidad transcultural

Si la filosofía, percibida por los árabes como una realidad extranjera, ha mantenido su nombre griego arabizado en "*falsafa*", la teología musulmana, en cambio, se desarrolla sin tener un referente exclusivo en un modelo helénico. Aunque el profeta Muhammad haya nacido en el siglo de la última gran expresión pagana de la filosofía griega (Simplicio) y sea testigo de una espectacular cristianización de los temas del neoplatonismo alejandrino con Filópono, los musulmanes de los primeros siglos de la Hégira supieron construir una teología fundada en la substancia misma de su cultura, aunque integrando aquí y allá algunos elementos filosóficos. Esta teología, que ha tomado el nombre de *kalâm*, se desarrolló a partir del siglo II H. (siglo VIII d. C.).

El *kalâm* no debe ser visto simplemente como "teología" en el sentido cristiano del término, es decir, ciencia de los misterios de la fe, sino, más bien, como una "apología defensiva", según la expresión de L. Gardet, donde todos los saberes necesarios se movilizan con el fin de defender e ilustrar la Ley revelada.

Los teólogos del *kalâm* pertenecen en general a una escuela jurídico-religiosa. En consecuencia, había un relativo espacio para el razonamiento analógico (*qiyâs*) y para la reflexión lógica en sus elucubraciones. El vigor del *kalâm* proviene de las divergencias entre las escuelas, de los desacuerdos entre las sectas y de las discusiones entabladas con quienes man-

tenían otra postura religiosa en tierra del Islam, especialmente los cristianos nestorianos y jacobitas. Los defensores y practicantes del *kalâm*, los *mutakallimûn*, se dividen en numerosas escuelas: los mutazilíes y sus adversarios, los asharitas, se encuentran entre las más célebres. Sin embargo, esto no debe llevarnos a creer que todos los *mutakallimûn* eran necesariamente musulmanes. Forma de reflexión específica, dotada de un modo de razonamiento propio, el *kalâm* se circunscribe históricamente a dos comunidades que habitan en tierra del Islam: la comunidad musulmana y la comunidad judía. Entre los judíos de tierra del Islam, sobre todo en Saadia Gaon (882-942), pero también en gran número de teólogos karaítas, comenzando por el primero de ellos, David al-Muqammis (820-890), la influencia del *kalâm* mutazilí es tan grande que se los puede incluir dentro de los *mutakallimûn*. Hay, pues, un *kalâm* judío y un *kalâm* musulmán. En una soberbia página de la *Guía de los perplejos*, Maimónides, que escribe en árabe, utiliza la palabra *kalâm* para el conjunto de las teologías, incluyendo las no musulmanas. Sobre esta base describirá la historia de la teología en los tres monoteísmos, remitiendo así los orígenes del *kalâm* a la reacción antifilosófica cuyo origen se halla en los cristianos griegos y sirios. Desde Juan Filópono hasta sus propios "correligionarios" judíos, "que han imitado a los *mutakallimûn* musulmanes y han marchado por sus caminos", pasando por el "sirio" Ibn 'Adi y los musulmanes mutazilíes y ashritas, Maimónides reconstruye en pleno siglo XII una historia transcultural de la teología, que expresa la unidad fundamental del *kalâm* frente a la filosofía y a la *otra* teología racional bosquejada en la *Guía*. Por otra parte, no se inclina por los defensores del *kalâm*, quienes, a su juicio, se empeñan más en obligar al mundo a parecerse a sus ideas preconcebidas, antes que en dar cuenta de los hechos.

> Es necesario saber que todo lo que los musulmanes, tanto mutazilíes como asharitas, han dicho sobre los temas teológicos son opiniones fundadas en ciertas proposiciones, las cuales se han tomado de los escritos de los griegos y de los sirios, quienes buscaban contradecir las opiniones de los filósofos y criticar sus palabras. Y eso por la siguiente razón: cuando la Iglesia cristiana, cuya profesión de fe es conocida, recibió en su seno a estas naciones, donde las opiniones de los filósofos se habían difundido —porque es de ellas de donde ha emanado la filosofía— y cuando surgieron reyes que protegían la religión, los sabios de estos siglos, entre los griegos y los sirios, se dieron cuenta de que había en ella aseveraciones con las cuales las opiniones filosóficas se encontraban en una gran y manifiesta contradicción. Nace así esta ciencia del *calâm*. Entonces comenzaron ha establecer las proposiciones, útiles para su creencia, y a refutar las opiniones que conmocionaban las bases de su religión. Y cuando aparecieron los partidarios del islamismo y se les transmitieron los escritos de los filósofos, también se les transmitieron estas refutaciones que se escribieron contra los libros de los filósofos. Encontraron, pues, los escritos de Juan el Gramático (Juan Filópono), de Ibn 'Adi y también de otros que tratan estos asuntos; se apoderaron de ello en la opinión de que se habían topado con un gran hallazgo. Eligieron así de las opiniones de los filósofos antiguos todas aquellas que creían que podían serles útiles, aun cuando los filósofos más recientes hubiesen demostrado su falsedad (como, por ejemplo, la hipótesis de los átomos y el vacío); y se imaginaron que éstas eran cosas de interés común y que las proposiciones serían necesarias para todos aquellos que profesaran una religión positiva. Luego el *calâm* se extiende y se interna por otros caminos extraordinarios, por los cuales los *Motecallemîn* griegos y otros nunca se habían aventurado —pues éstos estaban más cerca de los filósofos. Más tarde surgen entre los musulmanes doctrinas religiosas que les eran particulares y que necesariamente debían ser defendidas; y a pesar de hallarse divididos en lo que respecta a este tema, cada secta estableció hipótesis para defender su opinión (...). En suma, todos los antiguos *Motecallemîn*, tanto en los griegos convertidos al cristianismo como entre los musulmanes, no tomaron en sus proposiciones lo que es manifiesto en el ser, sino la manera en que consideraban que el ser debía existir, a fin de que pudiera valer como prueba de la verdad de su opinión, o por lo menos para evitar que fuese refutada. Una vez establecido este ser imaginario, afirmaron que el ser es de tal manera, y se pusieron a argumentar para confirmar estas hipótesis, de donde tomaban las proposiciones para conformar su sistema, o bien para ponerlo al abrigo de los ataques (*Guide des égarés*, I, 71, tr. S. Munki, París, 1866, reimp. Ed. Verdier, 1970, p. 175-177).

5.4.2. El mutazilismo: sus partidarios, sus adversarios

Su aparición se produce en los últimos años del califato omeya y sería fruto de una ruptura entre Wâsil ibn 'Atâ' (m. c. 750) y su maestro Hasan al-Basrî (m. c. 730). Los partidarios de Wâsil se aislaron en un rincón de la Mezquita de Basra para proseguir con la enseñanza de su doctrina, razón por la cual recibieron el sobrenombre de *mu'tazila* ("aislados"), que se aplicaría en lo sucesivo a toda la escuela. El mutazilismo se caracteriza por un formulario de cinco tesis con segundas intenciones políticas, a juicio de algunos intérpretes: es el caso de la primera tesis (la afirmación de la unidad absoluta de Dios).

En efecto, la unidad absoluta de Dios tiene por corolario la supresión

de todo atributo divino. Al rechazar el concepto de atributo de Dios, los mutazilíes niegan así la noción de omnisciencia divina, de la cual se valían los partidarios de los Omeyas para justificar teológicamente la autoridad del califato del Damasco. En efecto, desde su punto de vista, era posible sostener que, desde toda la eternidad, Dios sabía que Mu'âwiya (659/661-680) y su familia —el clan qurayshita descendiente de Omeya, al cual pertenecía y al cual iba a eternizar designando él mismo a su hijo Yazid como sucesor— se apoderarían del califato antes que el clan hâshimita de Muhammad, Alî (yerno del Profeta, asesinado en 661, y último de los califas *râshidûn*) y Al-Abbâs (tío del Profeta, cuyo bisnieto, en el 750, aseguraría el poder a los abasíes). Al sostener que Dios no tenía conocimiento de los sucesos en el momento en que éstos se producían, los mutazilíes destruyen uno de los principales fundamentos de la legitimidad del poder omeya: la necesidad de los acontecimientos relacionada con la omnisciencia divina. La llegada al poder de Mu'âwiya no era necesaria porque era conocido por Dios (y, por lo tanto, querido por él) *desde toda la eternidad*; a lo sumo era necesario tal como, entre los filósofos, lo entiende Aristóteles: "lo que es, desde el momento que es, necesariamente es" (principio de necesidad "condicional", al cual los mutazilíes no llaman con este término, pues no recurren a Aristóteles y tampoco lo citan, sino que éste aparece implicado por el rechazo del atributo de omnisciencia divina, y, en todo caso, corresponde a sus tesis).

Las otras tesis características de los mutazilíes eran: la justicia divina (Dios es justo cuando recompensa y castiga, pues hace que la voluntad humana sea libre); la "promesa y la amenaza" (es decir, la teoría del mérito, la calificación moral de la acción, que hace acreedor al hombre de una recompensa o de una sanción); la "morada entre las dos moradas" (es decir, la situación del hombre, o más bien del creyente, en estado de pecado: ni en la fe ni fuera de la fe); el deber del creyente "de ordenar el bien y de prohibir el mal".

Pese a haber cumplido un papel importante en la lucha contra los Omeyas y a haber gozado de la gracia de los primeros califas abasíes, la mayoría de las obras de los teólogos mutazilíes se han perdido. Entre los primeros teólogos del movimiento sólo Abû'l-Husayn ibn 'Uthmân al-Khayyât (v. 835- c. 913) ha dejado una obra completa (*Libro del triunfo y de la refutación de Ibn al-Rawandî, el hereje*).

5.4.3. Ash'ari (874-935)

El principal adversario de los mutazilíes es Abû'l-Hasan al-Ash'ari, antiguo *mu'tazil* (se había separado de su maestro al-Jubbâ'î en 912 d. C. (300 H). Defensor de un justo medio entre el racionalismo exacerbado de los mutazilíes y el literalismo jurídico de Ahmad ibn Hanbal (cuyo rigorismo inquisitorial termina por acusar de herejía a todos aquellos que, entre sus predecesores, se habían adecuado a la discusión racional), al-Ash'ari refuta a los mutazilíes en un texto fundamental para toda la historia de la teología musulmana: el *Libro del resplandor* (*Kitâb al-luma'*). En particular, sostiene contra éstos que el *Corán* es la palabra eterna e increada de Dios (tesis que rechazaban los mutazilíes en nombre del principio de la unidad absoluta de Dios para no poner a su mismo nivel una segunda entidad que le sería coeterna) y, por tanto, afirma la existencia de atributos divinos eternos (rechazando la interpretación literal de las expresiones "materiales" que usa el *Corán*). Sostiene también la posibilidad de una visión de Dios en el otro mundo, otra tesis que rechazaban los mutazilíes, como, por otra parte, la mayoría de sus contemporáneos cristianos bizantinos.

La doctrina más característica y más difícil de al-Ash'ari es la doctrina moral y teológica —llamada de la "apropiación" (*kasb*)—, según la cual el hombre no es considerado como el creador de sus actos, sino solamente como su "posesor".

Con la política antimutazilí emprendida por al-Mutawakkil, las ideas de al-Ash'ari se imponen. La reacción de 'Abd al-Jabbâr (c. 938-1025), teólogo mutazilí y jurista shafita, protegido por el gobernador de Ray, Ibn 'Abbâd, que lo nombra gran qâdî, no es más que provisoria, pero permite la redacción de una obra capital, el *Libro que enriquece útilmente* (*Kitâb al-Mughnî*), verdadera suma teológica mutazilí en veinte volúmenes. Sin embargo, a la muerte de Ibn Abbâd, 'Abd al-Jabbâr sería detenido. La victoria pasaba al bando tradicionalista.

5.4.4. Kindî (c. 800-c. 866)

Abû Yûsuf Ya'qûb ibn Ishâq al-Kindî es el gran filósofo musulmán de la edad de oro bagdadiana —el período correspondiente a los diez primeros califas abasíes, que se extiende desde el 750 al 850 d.C. Llamado "el filósofo de los árabes", Kindî había nacido en la ciudad de Kûfa, donde su padre era gobernador. Su fortuna filosófica está ligada, en parte, a la protección sucesiva de los califas al-Ma'mûn y al-Mu'tasim (833-842),

que le confió el preceptorado de su hijo Ahmad. Cercano en muchos puntos a los mutazilíes (profesa como ellos —¿es esto sorprendente?— la unidad absoluta de Dios), debe sufrir la política antimutazilí iniciada por al-Mutawwakil, a pesar de su pensamiento crítico respecto de los temas centrales del mutazilismo (especialmente el "atomismo" predicado por su contemporáneo al-Hudayl al-'Allaf, 751-849).

Pese a que los últimos años de su carrera están marcados por la desdicha, Kindî tiene un lugar destacado en el mundo cultural abasí. Como sabio, ha tenido numerosos alumnos, un "círculo" de fieles que ha constituido un ámbito particular, ávido de metafísica. En este medio, algunos historiadores han creído descubrir a uno de los primeros grandes filósofos judíos de la Edad Media: Ishâq al-Isrâ'îlî (Isaac Israelí), autor del tratado *Sobre los elementos* y del *Libro de las definiciones*.

La tesis de la estadía de Ishâq al-Isrâ'îlî en Bagdad ha sido rechazada con A. Altmann y S. M. Stern. En realidad, el único fundamento que tiene es la muy discutible identificación de Ishâq "hijo de Salomón" (nuestro Ishâq ibn Sulaymân al-Isrâ'îlî) con Ishâq ibn Sulaymân, probablemente un destacado musulmán, a quien Hunayn dedicara cuatro traducciones.

Con o sin Isaac, se debe a este círculo, según ciertos testimonios, la "traducción-adaptación" de las *Enéadas*, así como una de las numerosas traducciones de la *Metafísica* de Aristóteles —la de "Eustaquio" (Eustâth)— que parecen haber circulado en el Bagdad del siglo IX. Se atribuye a Kindî haber "corregido" (¿o "explicitado"?) la "traducción" de la *Teología de Aristóteles* realizada por Ibn Nâ'imah de Emesa; empero, los rastros de la *Teología* en la obra kindiana son menos numerosos que los del *Proclus arabus*. Como teólogo-filósofo, en todo caso, Kindî profesa una suerte de henología negativa —aparentemente liberada del complejo sistema de hipóstasis escalonadas de los neoplatónicos— entre lo Uno y el mundo sublunar —una teoría del primer principio completada por una psicología desligada de compromiso cosmológico: en él, la noción de Intelecto no tiene el carácter cosmológico que asumirá en los sistemas emanacionistas adoptados por Fârâbî o Avicena. Partidario de la creación del mundo —luego, de la finitud del tiempo—, Kindî propone una filosofía que, para hablar con propiedad, no es ni aristotélica ni neoplatónica: como los harranianos, admite la existencia de un "quinto elemento" del Cielo, pero, contrariamente a Filópono, que veía en esta tesis aristotélica el fundamento de la concepción acerca de la eternidad del mundo, considera este quinto elemento como el fundamento mismo de la posibilidad de una creación.

La existencia de un quinto elemento permite escapar a la ley de la generación y corrupción que rige las relaciones de transformación de los cuerpos provenientes de los cuatro elementos, ley que, según la fórmula de Aristóteles, pretende que "la generación de uno es siempre corrupción de otro"; decir que *La naturaleza del Cielo es diferente de las naturalezas de los cuatro elementos* (según el título de uno de sus tratados) es decir que el Cielo no ha nacido de la transformación (corrupción) de un elemento previo; por otro lado, afirmar que su destrucción no traerá consigo ninguna generación equivale a decir que es el producto de una creación a partir de la nada, y no una transformación a partir de otro. Además, decir que el "Cuerpo extremo" del Mundo no es ni generable ni corruptible significa que el Cielo es incorruptible en su naturaleza misma (que es la tesis pura de Aristóteles), aunque esto no resuelva la cuestión de su eternidad, como lo demuestra bien el *Esclarecimiento de la causa eficiente próxima de la generación y de la corrupción*, pues este status de incorruptibilidad se limita a "al tiempo que Dios" le "conceda".

En su *Epístola sobre la filosofía primera*, dedicada a al-Mu'tasim, Kindî muestra la convergencia entre la filosofía y el Islam. La noción filosófica del Dios Uno, Verdadero, Soberano y Creador no tiene nada de contradictorio con el mensaje del *Corán*. Filosofía y mensaje profético tienen el mismo contenido —siempre y cuando se interprete el mensaje en el sentido de la negación de los atributos divinos, argumento sostenido por los mutazilíes—; de hecho, el Dios de Kindî, el "Uno verdadero", es absolutamente trascendente respecto de todo predicado; es un ser causal absolutamente simple al cual no se aplica ninguna categoría aristotélica ni ningún predicado, ya sea que éste pertenezca al ámbito del alma o al del intelecto. Predicando una concepción de la historia humana, que da lugar a una historia de la verdad, Kindî canta loas a la apropiación de la herencia de los Antiguos: su gran idea de la Historia, su idea fuerte, es la de un crecimiento histórico del saber; hay un progreso, una construcción gradual del pensamiento y de la sabiduría que implica el concurso de una multitud de hombres. Esta estrategia de apropiación de la Antigüedad, la primera del género, es consciente, resuelta, metódica y explícitamente tematizada; es conceptual y lingüística, moderna y humanista, aunque siga estando destinada a una comunidad; su programa implica "que se vaya a buscar la verdad dondequiera se encuentre —incluso entre filósofos de

otras naciones y que hablan otra lengua—, que se la adapte a los tiempos y que se la haga hablar en árabe".

Al recomendar una exégesis filosófica del *Corán* (en la *Epístola de la prosternación del cuerpo extremo del universo ante Dios*, también dedicada a al-Mu'tasim), Kindî encarna la primera expresión del racionalismo musulmán. Aun cuando su aristotelismo parezca "superficial" (A. Badawi), ha tenido (según el mismo crítico) "el mérito de introducir a Aristóteles en el medio musulmán y preparar el terreno para la instauración de su autoridad en el mundo musulmán"; sobre todo, ha dado pruebas de "mucho coraje al continuar" su empresa "bajo la reacción hanbalita" de al-Mutawakil. Si existe una filosofía islámica, ella comienza evidentemente con Kindî. Por otra parte, tampoco debemos olvidar el papel del sabio. Si bien su *De gradibus* (obra médica que aplica los métodos matemáticos "al calculo del grado de los medicamentos compuestos") era considerado demasiado difícil por los sabios latinos como Roger Bacon, algunas obras de Kindî han encontrado buena acogida, especialmente su tratado los *Rayos de las estrellas*. La teoría kindiana de la radiación física fue seguida por mucho tiempo por astrólogos, físicos y médicos, incluso en Occidente.

El texto de Kindî sobre *Los rayos de las estrellas* (*De radiis stellatis* o *De radiis stellicis*) da un fundamento original a la astrología, presentando la influencia del Cielo sobre el mundo de abajo como una radiación. Así, la acción de las estrellas sobre los cuerpos del mundo inferior sería una suerte de proyección de rayos concentrados en un punto determinado de la superficie de un cuerpo dispuesto a recibirlos. Para Kindî y sus discípulos, esta acción de los rayos, que asegura el "vínculo necesario" entre el mundo de arriba y el mundo de abajo, se encuentra hasta en la estructura del mundo sublunar: la realidad del universo físico es una totalidad compleja de influencias recíprocas que se ejercen bajo la forma de radiación.

> Cada cosa de aquí abajo, sea ésta una substancia o un accidente, emite los rayos a instancias de los astros. La gran diversidad de cosas de este mundo proviene de este choque de rayos. Toda acción de las estrellas se efectúa a través de los rayos. ¿No está hasta en la voz humana que produzca rayos y que, como todas las demás cosas reales, actúe por intermedio de éstos en el mundo de los cuatro elementos? (*De radiis stellatis*, ms. París, Nat. lat. nouv. acq. 616, fº 1vº, 2vº, 5vº).

Retomada por algunos astrólogos y filósofos latinos, la idea kindiana de una eficacia radial de la palabra ha desempeñado un papel fundamental en la racionalización del discurso sobre los objetos de la teología. Ha permitido dar un status científico, casi materialista, a la magia, y más tarde, por una sorprendente generalización (den la cual no está totalmente ausente la intención libertina), ha suministrado a los averroístas paduanos los principios de una interpretación mágico-astrológica de los sacramentos cristianos ejercidos por o en un acto del lenguaje. En el siglo XIV, sacando partido de las tesis de al-Kindî, el médico Pedro de Abano presentó una teoría "científica" de la Eucaristía, comparándola con un encantamiento: la transubstanciación (el cambio del pan y del vino en cuerpo y en sangre de Cristo) no era más que el efecto producido por la enunciación de una fórmula consagratoria interpretada como "palabra de encantamiento" (*praecantatio*).

La audacia intelectual de los primeros representantes de la *falsafa* en la época abasí no podría ilustrarse de mejor manera que con la controversia entre los dos Râzi: Abû Bakr ibn Zakariyâ al-Râzî y Abû Hâtim al-Râzî. En la época del surgimiento de esta discusión, probablemente en los primeros años del siglo X d. C., la sociedad abasí y el mundo musulmán dejaban atrás la etapa de conquista que había llevado al apogeo de la época de Hunayn.

6. La crisis del siglo X. La reconquista bizantina y el período de los tres califas

Después de las grandes derrotas del siglo VII y de los despropósitos cometidos por la dinastía de Heraclio, el estratega de los anatolios, León el Isáurico, accede al trono fundando una nueva dinastía y frena de golpe las invasiones. El fracaso de los árabes ante Constantinopla en 717 sería el signo que anunciaría el inicio de una guerra de reconquista proseguida incansablemente por la dinastía isauriana y sus estrategas. Algunos reveses locales, como la toma de Creta por los árabes en 827, no cambian mucho la suerte de este lento pero inexorable proceso de reconquista. En efecto, desde la mitad del siglo IX, Bizancio entra en una verdadera guerra de recuperación de los territorios perdidos que verá colmadas sus expectativas en el siglo X. En los años 970, Melitene (desde el 935), Edesa y Amida son reconquistadas por Juan Courcouas; Creta (961), Chipre, Sicilia y Antioquía (969), por Nicéforo Focas, Tzimisces llegaría a 150 km. de Jerusalén.

El comienzo de la reconquista bizantina, inaugurada en el 867 por el emperador Basilio I, es simbólicamente contemporánea a la muerte de al-

Kîndi (c. 866) y Hunayn ibn Ishâq (873). Las derrotas militares de los árabes no significan el fin de la actividad filosófica bagdadiana ni tampoco un retroceso del diálogo intercultural en tierra del Islam: por el contrario, se ha visto la importancia del trabajo realizado por los cristianos Mattâ o 'Ibn Adî durante los años del repliegue militar musulmán. Sin embargo, coinciden con el desarrollo de una crisis teológica y política profunda, que, a pesar de las apariencias, marcará el comienzo de la decadencia abasí en la mayoría de sus realizaciones culturales.

La progresiva fragmentación del imperio ante los golpes bizantinos coincidirá con una implosión doctrinal del mundo musulmán: el conflicto entre el sunismo y el chiísmo se agrava; el propio chiísmo se diversifica en corrientes distintas y hasta opuestas: los duodecimanos, los ismailitas y los zayditas.

Después de la muerte del sexto califa alida, Dja'far (765), la corriente chiíta, que no reconoce el poder abasí, se divide en dos; por un lado están los que consideran que la sucesión de los descendientes de Alî (m. 661) y de Husayn (m. 680) termina con el séptimo imán alida, Ismâ'îl (m. 760); por otro, los "duodecimanos" o "imanitas", que hacen pasar la sucesión por Mûsâ (m. 799) y la extienden hasta la misteriosa muerte de su último sucesor (a su juicio) legítimo, Muhammad al-Mahdî (878), duodécimo imán de la dinastía. Frente a estas dos ramas del chiísmo, una tercera corriente —los zayditas, partidarios de Zayd (m. 744, hijo de Hasan, segundo imán alida y nieto de Husayn), a quien imponen como quinto imán en lugar de al-Bâqir (m. 732)— va a conmocionar la rigidez del principio de la sucesión imánica reivindicando el derecho al imanato para todo descendiente de Alí y de sus hijos que cuente con las cualidades necesarias.

Moderados, los duodecimanos practicaban la *takiya* (simulación de la creencia) en todo lugar en donde no contaran con una posición sólida. Por el contrario, los ismailitas, para quienes el último imán visible había sido Isma'îl, admitían que los sabios se mostrasen a ciertos iniciados a la espera escatológica del retorno del *mahdî*. Rápidamente se organizó una red de misioneros ismailitas para propagar la doctrina —este tipo de enviado, el *dâ'î* ("el que nombra"), asegura la difusión del ismailismo en detrimento del sunismo, con el cual se identificaban los abasíes. A fines del siglo IX, dos movimientos ismailitas ganan un lugar preeminente: los cármatas, en Irak, y los fatimitas, en Ifrîqîya. Más tarde, los propios ismailitas se subdividirían en nuevas sectas: los druzos, en Siria, y, en el Líbano, los "asesinos" y los mutazilíes.

En el umbral del segundo siglo de poder abasí se hallan reunidos casi todos los ingredientes para el estallido de una grave crisis: el progreso de los chiítas parecía irresistible. El asesinato de al-Mutawakkil (861) sería el punto de partida de un período de inestabilidad política. En el 945, un Buyida chiíta (duodecimano) toma el título de *amîr al-umarâ* (emir de los emires), concentrando en sus manos el poder militar, civil, administrativo y financiero que, desde el 936, el gobernador de Irak, Ibn Râ'iq, había retirado al califa. A mediados del siglo X, la desintegración del imperio abasí atravesaría su etapa más aguda. Pero antes, del 868 al 905, Egipto, regida por dos dinastías turcas militares emancipadas (los Tulunidas y, después, los Ikhshididas), escaparía al control del poder central. Luego, a comienzos del siglo X, Ubayd Allâh, que se pretendía descendiente de Alî y de Fâtima, se apodera de la Ifrîqîya (910) y funda la dinastía de los fatimitas.

En el transcurso de algunos años los fatimitas lograron casi el control absoluto del Magreb, llegando a ocupar Sicilia. En el 969, el fatimita al-Mû'izz se apodera de Egipto. Como, desde el 929, el omeya Abd-al Rahmân III, había tomado el título de califa de Córdoba, en lo sucesivo serán tres los califas que compartirán el *dâr al-islâm*: el califa de Bagdad, el califa de al-Qâhira, resuelto a eliminar el poder de Bagdad, y el califa de Córdoba. El Occidente musulmán había salido fuera de la órbita de Bagdad; en Oriente, los califas abasíes son sometidos a la tutela de los buyidas y pierden su papel de representación.

En este contexto turbulento se producirá el principal episodio de radicalización laica de la práctica filosófica en tierra del Islam: la aparición de Abû Bakr ibn Zakariyâ al-Râzî y su refutación por su homónimo pero implacable adversario, el *dâ'î* ismailita Abû Hâtim al-Râzî.

6.1. Abû Bakr ibn Zakariyâ al-Râzî (864-925)

Célebre médico y alquimista, llamado por los latinos "Rhazés", ha dejado numerosas obras, entre las que se pueden contar: el *Kitâb al-Mansûri* (*Liber ad Almansorem*) y el *Taqsîm al-'ilal* (*Liber divisionum*); un libro sobre los *Secretos de la medicina* y sobre todo el *Kitâb al-Hâwi*, traducido al latín en el siglo XIII por Farajj ben Salem a pedido del rey de Sicilia, Carlos I de Anjou (*Elhavy* o *Continens*). Sin embargo, no es la parte médica de su obra la que asombra más a la imaginación, ni tampoco su *Libro de la conducta filosófica*, sino los extraordinarios fragmentos filosóficos reunidos por P. Kraus a comienzos de los años 1930. Es suficiente leer el resumen que da el eminente islamista P. Lory para sorpren-

derse de la increíble agresividad del racionalismo raziano: "Considera a los profetas como impostores peligrosos, los textos sagrados como un entramado de leyendas degradantes para la inteligencia, las confesiones religiosas como el origen de guerras sangrientas y de embrutecimiento mental, y predica el uso de la razón filosófica y científica como guía de los comportamientos individuales y sociales". Esta diatriba, que recuerda a Voltaire, pero quizá más a todo aquello que la Edad Media latina ha atribuido (sin razón) a Averroes, no ha tenido mucho éxito en el mundo musulmán. Censurada, mutilada y destruida, la obra de Râzî nos es conocida de manera indirecta. El azar quiso que uno de los raros testimonios sobre sus doctrinas nos haya llegado a través de un homónimo (uno de los tres Râzî del mundo científico musulmán, siendo el tercero Fakhr al-Dîn al-Râzî, 1149/1150-1209, el autor de las *Investigaciones orientales*).

6.2. Abû Hâtim al-Râzî († c. 933)

El principal adversario de Abû Bakr ibn Zakariyâ al-Râzî es el *dâ'î* Abû Hâtim al-Râzî. Su disputa con Abû Bakr, sostenida en Ray (donde dirigía la misión ismailita), nos ha dejado un *Libro de los signos de la profecía*, donde se consignan los cinco principios eternos de Rhazés (el Creador, el Alma, la Materia, el Espacio, el Tiempo) y se formula con gran agudeza la encrucijada ante la cual se hallaba el mundo musulmán culto por obra de su intrépido adversario: o sostener (como lo había hecho Abû Bakr) que la razón humana puede alcanzar la verdad por sí sola (*ijtihâd*), independientemente de la Revelación y sin el auxilio de intermediarios, profetas e imanes); o bien profesar con el creyente (como Abû Hâtim) que la filosofía necesita imperiosamente de guías (principio del *taqlîd*).

Si sólo se conocieran de Abû Bakr al-Râzî las tesis moderadas de su *Libro de la conducta filosófica*, nada lo diferenciaría de al-Kindî. Como éste, afirma que el objeto de la filosofía es asemejarse a Dios en la medida de lo posible, que el hombre está hecho para adquirir la ciencia y practicar la justicia y que es su aspiración liberarse naturalmente del mundo de muerte y sufrimiento al que ha sido arrojado. La filosofía sería un buen medio para lograrlo. Es precisamente Abû Hâtim quien nos hace saber la diferencia radical que separa a Abû Bakr de Kindî, diferencia que atañe a la profecía. En efecto, aunque concuerda con Kindî en lo que respecta a la visión del progreso del conocimiento, Abû Bakr sostiene que no se puede ser filósofo y a la vez "creer en las fábulas", es decir, *en los dichos de los profetas*. La alternativa es filosofar o creer en los profetas. Quien "estudia y trabaja actúa" siempre "según la verdad", pero no puede ser filósofo y

creyente a la vez. Como señala J. Jolivet, Abû Bakr al-Râzî es un "filósofo en el Islam" y no un "filósofo del Islam"; aunque *dâ'î* ismailita, su adversario Abû Hâtim, como Kindî, es un filósofo del Islam que profesa el acuerdo entre la filosofía y la profecía en el común denominador de la sabiduría: "Los 'filósofos sabios y veraces'" dicen lo mismo que los profetas que han fundado las religiones", sólo que la palabra de éstos está "más oculta". Para Abû Hâtim, estos filósofos son lo opuesto del género de filósofo representado por Abû Bakr. Éste evidentemente es un "incrédulo"; pero tampoco es un verdadero filósofo, sino que es uno de esos "innovadores que han estudiado los escritos de los filósofos sabios y que han inventado ilusiones perversas y contradictorias entre sí".

Como se ve, en el conflicto de los dos Râzî se enfrentan dos formas de racionalismo: una laica (Abû Bakr no es un ateo) y otra de connotación religiosa (Abû Hâtim no es misólogo). La oposición entre fe y razón, supuesto típicamente medieval, no es pertinente en este caso. En el comienzo del encuentro entre filosofía y religión musulmana, dos actitudes *filosóficas* combaten, independientemente del punto de vista teológico, en el campo específico de la filosofía: la de la naturaleza y función de la razón y la de la ciencia y la sabiduría. El conflicto entre las dos visiones de la filosofía no llegará en el futuro a los niveles de violencia alcanzados en el Ray del siglo X; de una manera general, a excepción de los cristianos y los judíos, los filósofos en el Islam serán los filósofos del Islam. Inigualable, la figura de *Razhés* seguirá siendo el patrón con que medir la laicidad de los pensadores posteriores.

6.3. El auge místico: el sufismo

Surgido en el siglo VIII, el movimiento espiritual sufí fue en su origen totalmente ascético. Paradójicamente, cuando Râzî tronaba contra la religión, el sufismo va asomando como una verdadera corriente mística. Sospechosa para la ortodoxia sunita, las doctrinas sufíes fueron duramente reprimidas en el siglo X. No será sino hasta la conquista seldjukida que el sufismo adquiere derecho de ciudadanía en Bagdad. Fuertemente arraigado en el Islam occidental, tuvo algunas figuras trágicas, como el suicida Ibn Sab'în. Sin embargo, la encarnizada persecución sufrida por los sufíes de Oriente en los años 900 no tiene parangón.

Entre los mártires del sufismo se destaca el predicador al-Hallâj (c. 858-922), cuyo atroz suplicio todavía nos conmueve: tras su tortura y posterior crucifixión en Bagdad, sus cenizas fueron esparcidas por el Tigris. Su profunda teología de las *locuciones teopáticas* (unión de participación

del hombre con Dios en las palabras de una profesión de fe —"testifico que no existe otra divinidad que Dios"—, que Dios solo pronuncia en su realidad) tiene su contrapartida, en la teología cristiana, en la idea de nacimiento del Verbo en el alma (como lo profesa la mística, llamada "de Natividad", de un Maestro Eckhart).

La locución teopática es el enunciado de una Verdad que el hombre deja formarse en él sin ser, al enunciarla, el sujeto de donde parte, sino el lugar en donde termina; hombre de palabra insuflado por una palabra cuya Verdad tiene por soporte sólo a Dios, que es hablada por Él solo y pronunciada por Él solo en tanto *Palabra de Verdad*. Quien dice "soy el Dios-Verdadero (*anâ 'l-Haqq*)" en al-Hallâj no es al-Hallâj, sino que se dice a través de al-Hallâj y al-Hallâj lo dice con respecto a Él. Es en el mismo sentido que algunos místicos cristianos del siglo XIV formulan la noción de inhabitación interior del Verbo hacia un "estado teopático" (el "*pathôn ta theia*" que el propio Pseudo Dionisio atribuía a su maestro Hieroto) cuya expresión alcanza a su vez acentos halajianos. En su *Sermón 2*, Eckhart dice: Frente a un hombre realmente pobre en espíritu, Dios, "si quiere operar en el alma, deberá ser Él mismo el Lugar de su operación. Ahora bien, Dios esto lo hace de buen grado. En efecto, si Dios encuentra al hombre" en la verdadera "pobreza, es que opera su propia operación, mientras que el hombre *sufre a Dios en Dios*, y Dios es el Lugar propio de su operación". En forma más radical todavía, la beguina estrasburguesa Katrei (discípula de Eckhart) dice abiertamente a su confesor: "Señor, regocijaos conmigo, porque me he convertido en Dios (*Herre fröwent üch mit mir, ich bin gott worden*)" —una frase donde, más allá del *anâ 'l-Haqq* de al-Hallâj, vibra el eco de la locución de Abû Yazid al-Bistâmî († entre el 857 y el 874): "¡Gloria a mí! ¡Que mi condición es grandiosa!". La doctrina de la unión del hombre con Dios por la inhabitación de Dios en el hombre (*hulûl*) ha sido refutada por al-Ghazâlî por razones que, hasta cierto punto, son filosóficas: el análisis de la inhabitación en términos de *localización* e *inherencia*, dos relaciones subvertidas por el pensamiento teopático, ya sea cristiano o sufí.

Al-Hallâj no fue el único mártir del sufismo; el primer sufí condenado a muerte por la ortodoxia de Bagdad fue su amigo Ibn 'Atâ al-Adamî (autor del tercer comentario místico del *Corán*), torturado unos veinte días antes que él.

Más medido, el teólogo al-Junayd (m. 910) ha dejado unas *Epístolas* que también evocan ciertas temas centrales de la mística especulativa latina, como la idea de un retorno al Principio obtenido a partir de la *destrucción* —en el *dhikr*, la meditación— de todo lo que distingue al alma de su Creador.

A pesar de las persecuciones del siglo X, el sufismo ha impregnado profundamente el pensamiento musulmán. Se encuentra este espíritu en muchos filósofos (como Avicena) y teólogos (como Ghazâlî). En efecto, a partir de los años 900/1000 d. C., el Islam tiene tres componentes intelectuales y espirituales que pueden unirse, combinarse, excluirse o combatirse: el *kâlam*, la *falsafa* y el sufismo. A partir del siglo XIII, el sufismo se implantará en el norte de África, pero tendrá un lugar preponderante en Oriente: en el mundo iraní, donde se mezclará con el avicenismo y el chiísmo, y en el mundo de Bagdad de la era turca seldjukida, donde servirá para combatirlos.

6.4. Fârâbî (870-950)

Nacido en la región de Fârâb, en Turquestán, Abû Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarhân ibn Azwalag al-Fârâbî, a quien las fuentes árabes tardías han llamado el "Segundo Maestro" (el "Primer maestro" es Aristóteles), comienza su carrera en el Bagdad abasí y la concluye en Damasco, después de su permanencia en Alep junto al príncipe "imanita" Sayf al-Dawla. Estudiante en Bagdad, Fârâbî se aplica a la lógica con los cristianos nestorianos Yuhannâ ibn Haylân y, por supuesto, Abu Bishr Mattâ. Profesor de lógica hasta su marcha a Siria (hacia 941), Fârâbî tiene como alumno a Yahyâ ibn 'Adî, quien le sucederá a la cabeza de su escuela.

Filósofo profundo y original, Fârâbî es una de las figuras centrales de la historia de la filosofía medieval, pues constituye el origen de los principales desarrollos que experimentará la filosofía griega en tierra del Islam —ya sea en el Islam oriental (su influencia sobre Avicena es capital), en el Islam occidental (como Ibn Bâjja) o entre los judíos (Maimónides). Su influencia sobre los cristianos latinos no ha sido menor. De su prolífica obra se desprende una idea que es fundamental: la lectura "armonizante" de Aristóteles y Platón. Conocedor del platonismo (es autor de una presentación de los diálogos: *La filosofía de Platón, Falsafat Aflâtûn*) y del aristotelismo (escribe una *Introducción a la filosofía de Aristóteles*, Falsafat Aristûtâlîs), impone una lectura concertadora (*Libro de la armonización de las opiniones de dos sabios: Platón, el divino, y Aristóteles*) que marcará a toda la tradición posterior, incluyendo a la latina (sobre todo en Alberto Magno).

Pensador político, Fârâbî igualmente vuelve a lanzar al ruedo la teo-

ría platónica. Su obra maestra en filosofía política, el *Tratado de las opiniones a las cuales adhieren los habitantes de la ciudad ideal (Mabâdi' ârâ' ahl al-madînat al-fâdila)*, atempera la teoría platónica del filósofo-rey para ponerla al nivel del pensamiento político y profetológico musulmán. Entre sus obras traducidas al latín caben destacarse sus reflexiones sobre la clasificación de las ciencias (*Ishâ' al-'ulûm*) y su tratado sobre el intelecto (*Risâla fî ma'ânî al-'aql* o *De intellectu et intellecto*).

La importancia filosófica de Fârâbî es indiscutible. Por lo demás, es a él a quien se le deben dos temas fundamentales para el pensamiento medieval: [a] una representación del universo basada en la adaptación de la cosmología aristotélica de las Inteligencias separadas a la doctrina plotiniana de la emanación; [b] una síntesis original del empirismo aristotélico y de la teoría platónica de las Ideas. Al intercalar entre el intelecto posible del hombre y el Intelecto agente separado un intelecto "adquirido" (mustafâd, *adeptus*) que se sitúa en el encuentro del conocimiento abstracto, extraído de lo sensible, y la intuición intelectual (la iluminación por el Intelecto agente), Fârâbî propone para la doctrina del conocimiento la "armonización" del aristotelismo y el platonismo que había empleado para la cosmología.

Mediatizado por sus sucesores (Avicena e incluso Averroes, que lo cita frecuentemente) o directamente, el aporte de al-Fârâbî es considerable: se le debe la primera formulación filosófica de una metafísica de la creación que combina la necesidad y la unidad absoluta del Primer Principio, la producción del ser por emanación (regida por el axioma según el cual "de lo uno no procede más que lo uno"), el sistema cosmológico de las esferas y de las Inteligencias, con la contingencia radical del mundo. La teoría alfarabiana del intelecto representa igualmente un progreso decisivo en la exégesis del *De anima* de Aristóteles: las distinciones entre intelecto en potencia, intelecto en acto, intelecto adquirido e Inteligencia agente formaron la base de todas las discusiones medievales sobre el status de un intelecto situado en los límites inciertos entre la psicología y la cosmología.

En Fârâbî, el plotinismo (la plotinización de la metafísica "aristotélica") asume la forma de una verdadera teoría cosmológica de la emanación —un tema que era ajeno al pensamiento de Kindî. Es en él donde se realizan conceptualmente el reencuentro y la fusión doctrinales programadas literalmente en la pseudo *Teología de Aristóteles*.

Tal como lo explica Fârâbî, la emanación de lo Primero, fundada en el propio dinamismo de su Identidad absoluta —la Esencia, la Substancia y el Ser de lo Primero no hacen más que *Uno*—, es una adaptación ontológica de la noción de "procesión" de Plotino. Los dos textos siguientes trazan los principales paralelos. La teoría emanantista del capítulo VII del *Tratado de las opiniones a las cuales adhieren los habitantes de la ciudad ideal* es una reformulación de la concepción plotiniana de la efusión luminosa de lo Uno (*Enéadas*, V, 1-6).

Fârâbî: Lo Primero es de lo que procede el ser. Puesto que lo Primero tiene el ser que le es propio, se sigue necesariamente que todos los demás seres conocidos por nosotros, sea por los sentidos o por la demostración, proceden de él [...] Y el ser que procede de lo Primero viene del derramamiento de su ser mismo, y todo lo que se derrama de su ser a él.

Plotino: Si existe un segundo término después de él [lo Uno], es necesario que exista sin que lo Uno se mueva, sin que se incline, sin que lo desee, en una palabra, sin ningún movimiento ¿De qué manera? A través de una irradiación que viene de él —de él, que permanece inmóvil—, como la luz resplandeciente que circunda al sol y nace de él, aunque esté siempre inmóvil.

A finales del siglo X puede situarse la otra gran formulación de una teología filosófica neoplatónica, plotinizante, que culmina en una recuperación de los elementos centrales de una teología revelada —particularmente la exaltación de una "vida fraternal" que supera la simple "vida de intimidad", recomendada en la concepción aristotélica de la amistad, y una teoría de la profecía que integra los elementos "científicos" (magia, alquimia y astrología). Esta obra singular, conocida bajo el título de *Rasâ' il Ikhwân al-Safâ*, *Epístolas de los Hermanos sinceros* (o *Hermanos de la pureza*), ha sido atribuida a los miembros de la comunidad ismailita de Basra. Dividida en cuatro secciones, con alrededor de cincuenta *Cartas*, la obra se propone nada menos que: "purificar la religión por la filosofía". En los hechos, es una enciclopedia caracterizada por la utilización masiva de elementos científicos y filosóficos griegos, pero también una división de las ciencias análoga, en cierto sentido, a la que intentaran, de acuerdo a su su época, su medio y sus propias necesidades, Fârâbî y su *Clasificación de las ciencias*, Abû 'Abd Allâh al-Khwârizmî y sus *Claves de las ciencias* o el mismo al-Ghazâlî con su *Vivificación de las ciencias de la religión*. Suma de la filosofía neoplatónica, el texto de los *Ikhwân al-Safâ* también presenta una óptica original sobre el papel del razonamiento silogístico, cuyas largas cadenas de razonamientos permiten superar no sólo lo sensible, sino también lo imaginable (primera sección); sobre la jerarquía de los sonidos (los sonidos naturales se elevan hasta los de la lengua árabe, la

El primer contacto con Aristóteles se presenta difícil: "Había leído el libro de la *Metafísica* sin comprender nada; el propósito del autor era para mí oscuro. Lo había releído cuarenta veces, de suerte que lo sabía de memoria. Sin embargo, no podía todavía comprender lo que había ahí dentro ni el propósito de su autor. Desesperado, me dije: no hay forma de comprender este libro". Es gracias al encuentro fortuito del *Propósito de la Metafísica* que se le abre el camino hacia el aristotelismo.

Convertido en metafísico, Avicena, empero, no se retira del mundo. En un período turbulento, no duda en asumir un papel activo en la vida política. Así, en Hamadhân, llega ser nombrado visir (wazîr: "el que lleva el fardo") del príncipe buyida Shams al-Dawla (lo cual, por otra parte, le costará algunos meses de prisión tras la muerte de su señor) en dos ocasiones; más tarde, en los últimos años de su vida, sirve al príncipe kâkûyida 'Alâ' al-Dawla, a quien dedica su *Libro de ciencia* (el *Dânish-nâma*, primera obra de filosofía redactada en persa).

Las principales obras de Avicena son las sumas filosóficas: las *Ishârât* (*Libro de las directivas y las observaciones: Kitâb al-ishârât wa al-tanbîhât*), la *Salvación* (*Kitâb al-najât*), y, sobre todo, la monumental enciclopedia filosófica y científica cuatripartita —lógica, filosofía natural, matemática y filosofía primera (metafísica)— que es el *Libro de la curación* (*Kitâb al-Shifâ'*), una de las cumbres indiscutibles del pensamiento medieval.

Traducido al latín en el siglo XII, Avicena ejerce una profunda influencia en el Occidente medieval, donde la mayoría de los textos que componen su *Libro de la curación* se ponen en circulación antes que el corpus aristotélico. Antes que Aristóteles, es Avicena quien inicia a Occidente en el aristotelismo, por no decir, simplemente, en la filosofía. Por lo demás, la forma literaria del *Kitâb al-Shifâ'* —la paráfrasis— se presta bien a esta función, ya que, en contraposición al comentario, permite exponer una doctrina ajena (la de Aristóteles o al-Fârâbî) sin sacrificar las necesidades propias del pensamiento ni romper el hilo de un argumento conceptual.

Avicena latino.— Hasta un pasado reciente, la única edición de la traducción latina de la obras de Avicena de fácil acceso eran las *Opera philosophica*, publicadas en Venecia en 1508. Recargada de textos pseudo epigráficos, filológicamente poco segura, esta "edición" de los canónigos regulares de San Agustín presenta también algunas lagunas. Los primeros volúmenes de la edición crítica de S. Van Riet, dirigidos por los estudios de M.-Th. d'Alverny sobre la tradición de la obra de Avicena, han permitido restituir su difusión efectiva en el mundo latino.

Además del *Canon de medicina*, los latinos han leído especialmente el *Kitab a-Shifâ'*. La edición de 1508 no da más que materiales fragmentarios. Hoy sabemos que la totalidad de la *Metafísica* (*Liber de filosofía prima sive scientia divina*) había sido íntegramente traducida. Sobre los ocho tratados que componen la *Física del Shifâ'*, la edición de 1508 sólo presentaba una parte del primero (la *Sufficientia*, tres libros de cuatro, el tercero inconcluso, traducidos en Toledo en la segunda mitad del siglo XII), el sexto (*Liber sextus de naturalibus sive de anima*) y el octavo (*Liber de animalibus*) —el décimo tratado de la edición de 1508 (*Liber de caelo et mundo*) no era de Avicena, sino una compilación árabe de extractos de un comentario de Temistio por Hunay ibn Ishâq. Un manuscrito latino muestra que la Universidad de París disponía de una colección completa de los *Libri naturales*, como se indica en el gran inventario de la librería de la Sorbona preparado en 1338. Si bien el tratado VII (sobre *Los vegetales*) parece definitivamente extraviado, el *codex Vat. lat.* 186 contiene el primer tratado (en una versión todavía incompleta, pero más desarrollada que la edición de 1508) y la totalidad de los tratados II-V (sobre *El cielo y el mundo*, *La generación y la corrupción*, *Las acciones y las pasiones* y *Los meteoros*). Así, los editores de Venecia habían dejado de lado cuatro tratados traducidos al latín hacia fines del siglo XIII. Aunque la tradición manuscrita todavía no la haya demostrado, otros trabajos recientes invitan a pensar que los latinos llegaron a conocer la primera parte del *Shifâ'*, consagrada a la lógica. En la edición veneciana, la *Lógica* sólo contiene la versión latina del primer tratado, la *Isagogé*, consagrada a los universales. El estudio de la *Lógica* de Alberto Magno indica que los maestros de los años 1250-1260 poseían una versión casi completa del texto aviceniano: muchos pasajes, confrontados con las fuentes árabes, van en ese sentido. La hipótesis misma queda confirmada por el hecho que se tiene, bajo la especie de la *Summa Avicennae de convenientia et differentia scientiarum*, una traducción latina de un capítulo de la segunda parte del libro V de la *Lógica* (que corresponde a los *Segundos analíticos* de Aristóteles), que su traductor, Domingo Gundisalvo, incluye en su propia *División de la filosofía*.

"Jefe y príncipe de los filósofos", según Roger Bacon, Avicena ha causado el primer gran choque cultural que experimenta Europa en el "Renacimiento del siglo XII": la teología y la filosofía occidentales de los siglos XIII y XIV hubiesen sido impensables sin él. Cercano a Fârâbî, ha acentuado o desarrollado la mayor parte de sus intuiciones. En ese sentido

se puede hablar de un pensamiento "alfarabo-aviceniano". Pero también ha dado pruebas de una real originalidad y de un genio especulativo casi inigualable. Todos los pensadores de tierra islámica posteriores a Avicena, —algunos más, otros menos— han sufrido su influencia.

Así, entre los mulmanes, están los filósofos de la "iluminación" (la *ishrâq*) —a cuya cabeza se encuentra al-Suhrawardî, "el Mártir" (m. 1191)—, que desarrollan el aspecto denominado "místico" de la filosofía contemplativa heredada de Fârâbî —una corriente cuya posteridad supera con creces la Edad Media, ya que culmina en la mística especulativa del siglo XVII iraní, ejemplarmente representado por Mullâ Sadrâ (m. 1640)—; los que continuaron su trabajo filosófico inspirándose en su método antes que en sus ideas, como Abûl-Barakât al-Baghdâdî (m. después de 1164), cuyo *Libro meditado* es una crítica de Avicena modelada sobre Avicena, o como Fakhr al-Dîn al-Râzî (m. 1209), que profundiza los ataques del judío converso Abûl-Barakât; los que lo atacan en nombre del *kalâm*, como al-Ghazâlî (m. 1111) —cuya *Incoherencia de los filósofos* (*Tahâfut al-falâsifa*) constituye, en lo esencial, una refutación de sus doctrinas— o, algunos años más tarde, al-Shahrastânî (m. 1153), que lo toma como blanco privilegiado en su *Lucha contra los filósofos*; por último, están aquellos que responden a sus críticas, sea para defenderlo —como Nasîr al-Dîn al-Tûsi (m. 1274), que en sus *Debilidades del luchador* responde a Shahrastânî—, sea para atacarlo con otras armas, puramente filosóficas, como Averroes (m. 1198) —que en *Incoherencia de la incoherencia* refuta a Ghazâlî.

Entre los judíos, donde Avicena ha tenido en la figura de Judá Ha-Lévi (m. 1141) un adversario decisivo tan resuelto como Ghazâlî, es Maimónides quien más ha utilizado su obra.

7.4. Oriente y Occidente. Los grandes temas de la filosofía de Avicena

Viviendo en Khurâsân, Avicena podía muy bien mirar a los bagdanienses como los "occidentales". A juzgar por algunos fragmentos que nos han llegado de *La filosofía de los orientales* y del *Kitâb al-Insâf*, Ibn Sinâ oponía, en última instancia, la *Hikma Mashriqiyya*, la "sabiduría oriental" a la filosofía de Bagdad y sus comentadores griegos de Aristóteles. Esta "sabiduría de los orientales" ha sido predicada por los filósofos del *ishrâq* y su renombre ha franqueado los límites mismos del Islam oriental en sentido amplio para ganar el Islam occidental en sentido estricto: Andalucía y el Magreb. A ella recurre el "español" Ibn Tufayl en el prólogo de su novela filosófica *Hayy ibn Yaqzân*, título tomado de un célebre relato aviceniano, cuando escribe a su lector: "Me has pedido que te comunique lo que pueda de los secretos de la sabiduría oriental de la cual habla (...) Ibn Sinâ".

Avicena ha diferenciado la filosofía "oriental" de la de los "asociados" (*shura-kâ*) —¿"*partenaires*" o "compañeros de viaje"?— griegos:

> Tengo otro libro, además de éstos (la *Shifâ'* y un comentario que quedó aparentemente en proyecto), donde presento la filosofía según lo que es naturalmente y lo que exige la pura visión de las cosas, libro donde no son tenidos en cuenta los pensadores asociados en este arte y donde no se teme separarse de su compañía: es mi libro sobre la filosofía oriental. En cuanto a este libro (el *Shifâ'*), es el más claro y el más detallado, pero da más lugar a la concertación con los *asociados*, los peripatéticos. Pero quien quiera ver la verdad sin alteración deberá hacerlo en el otro libro.

Cualquiera sea el sentido y la realidad de esta distinción —en el prólogo de Ibn Tufayl, los "secretos" avicenianos parecen tener por objeto el *éxtasis* entendido como ese estado en el cual "el ser interior llega a ser un espejo pulido orientado hacia la verdad"—, la importancia de Avicena para la historia de la filosofía "heredada de los griegos" apenas tiene necesidad de ser subrayada: es él quien, por primera vez, define el objeto (el *subjectum* latino) de la metafísica como "ser en tanto ser" y no como Dios, aun cuando —y es éste el aspecto medular de la argumentación— corresponda a la metafísica probar su existencia; su concepción del alma como substancia espiritual, inmaterial, capaz de conocerse a sí misma independientemente de su relación con el cuerpo, del cual se sirve como de un simple instrumento (argumento del "hombre que vuela"), constituye el origen de una antropología espiritualista del que se nutren tanto los intérpretes de Aristóteles como los defensores de la mística intelectualista; su teoría de la intelección, ligada a la hipótesis cosmológica de un "Dador de las formas" (*Dator formarum*), suministra la base para una teoría de la iluminación que permite pensar de un modo emanantista —luego, independientemente de toda génesis sensible— la formación del conocimiento abstracto —que É. Gilson llama "iluminación-concepto" en oposición a la "iluminación-juicio" de la tradición agustiniana—; por último, su formulación de la distinción entre esencia (*res*, en latín) y existencia (*ens*), que hace de la existencia un accidente de la esencia y de la esencia de los seres no necesarios una naturaleza por sí indiferente tanto respecto

del ser como del no-ser, es uno de los principales puntos de anclaje de la ontología medieval occidental, pero también moderna. En efecto, desde Tomás de Aquino hasta Duns Escoto, y más allá, cualquier intento de construcción de una teoría del ser en tanto ser fundada en la diferencia entre ser y esencia supone una elucidación y una meditación de las proposiciones de Avicena. Así, Avicena es el primero en proponer un verdadero sistema de metafísica.

A partir de la donación inicial del ser, "primer conocido" y presupuesto o "precomprendido" en todo conocimiento, la metafísica de Avicena articula el sistema completo de la teología filosófica: la teoría de las "nociones" o "intenciones primitivas" de origen no sensible (el ser o "existente", la esencia o "cosa", lo necesario, lo uno), las teorías de las categorías (los predicamentos aristotélicos) y de los "concomitantes del ser" (lo anterior y lo posterior, el acto y la potencia), la teoría de los "universales", las teorías del "ser necesario" y sus atributos, la teoría de la "emanación" de los seres y de la resurrección de los cuerpos. La teología, que es un momento de la filosofía primera, está construida sobre la base de las nociones que ha elaborado. Aunque la *Metafísica* desarrolla una prueba por el movimiento (en la perspectiva del libro VIII de la *Física* de Aristóteles), la demostración propiamente aviceniana de la existencia de Dios (la *tertia via* de Tomás de Aquino) se hace solamente a partir de las nociones de ser, necesidad y posibilidad; es una demostración metafísica y a la vez propiamente *teológica*, ya que toma a Dios como causa del ser causado (no existe causa del ser en tanto ser), y no como principio del movimiento; como Primer agente, y no como Primer motor —una distinción de origen platónico que, como lo señala Avicena, expresa la irreductibilidad del punto de vista de los teólogos respecto de los físicos y que limita de hecho y de derecho las pretensiones del aristotelismo puro: "Por *agente* los filósofos divinos (los teólogos) no entienden solamente el principio del movimiento, como lo hacen los físicos, sino el principio del ser y su dador, como el creador del mundo" (*Métaphysique*, VI, 2; ed. Van Riet, 292, 17-22). Si la metafísica es ontología y teología, también es teoría del conocimiento y "ciencia de los principios de las diferentes ciencias particulares", privilegio que le viene, especialmente, del hecho de que asume el tratamiento de las "intenciones primitivas" emanadas en el alma y que no pasan, en primera instancia, por los sentidos. Es, pues, una teología y una gnoseología.

En el dominio de la cosmología, Avicena impone la teoría emanantista de Fârâbî, la animación del Cielo y el sistema de las diez Inteligen-

cias al que asigna un doble papel: el manejo de los Cielos y la producción/transmisión de lo inteligible del principio (la "Primera Inteligencia") al último emanado (el "Dador de las formas"). Este universo, fuertemente emparentado con el del *Libro de las causas*, sin estar directamente influenciado por él, es una forma particular de "plotinización" de Aristóteles. Verdadero modelo transcultural, se lo volverá a encontrar en la cábala judía y en la física universitaria latina, en la mística y en la ciencia, en la psicología y en la profetología.

El universo descrito por Avicena consiste en un conjunto de diez inteligencias y nueve esferas celestes (El Cielo cristalino, la esfera de las estrellas fijas, las esferas de Saturno, Júpiter, Marte, el Sol, Venus, Mercurio y la Luna) ligadas causalmente unas a otras por una suerte de mecanismo metafísico: la emanación intelectual. La "emanación" es una transposición de la noción plotiniana de "procesión" (*proôdos*). La idea de animación del Cielo es concomitante con la de producción de las cosas a través de un proceso noético. La Causa Primera —Dios, en el lenguaje del *Libro de las causas*— no crea directamente el universo. El Dios "platonizado" de los cristianos crea voluntariamente, de entrada y de un solo golpe (*simul et semel*) la totalidad de las cosas a partir de un mundo inteligible, el mundo de los arquetipos, prototipos o modelos —las Ideas— que constituyen el Pensamiento divino. Por el contrario, la Primera Causa o el Primer Principio del peripatetismo obra necesariamente merced a una suerte de ley de efusión interna propia a su naturaleza (pero su naturaleza es soberanamente libre, es la libertad misma), y ella o él obra según el principio de la unicidad del efecto inmediato: "de lo uno no proviene más que lo uno". Ella o él sólo producen, pues, en forma directa, una sola cosa: la Primera Inteligencia, y esta acción se extiende desde este primer efecto en una suerte de expansión noética de tres tiempos.

En la vulgata filosófica extraída de Avicena, el Primer Principio produce la Primera Inteligencia, que, a su vez, produce otra, que, también produce otra, y así sucesivamente hasta la décima y última Inteligencia que preside el mundo sublunar, es decir, el universo sometido a la generación y corrupción; además, cada Inteligencia engendra una esfera celeste y el alma de esta esfera; por último, cada "alma" regula el movimiento de una esfera. Sobre el mecanismo mismo de esta emanación las opiniones de Avicena, de los avicenianos o de los lectores del *Libro de las causas*, en resumen, las opiniones de los filósofos divergen. Sin embargo, todos están de acuerdo en señalar que el resultado de la "procesión" reside en la estructura psíquica de la Inteligencia y en el orden de sus operaciones intelectuales. La

ley de emanación afirma que cada Inteligencia da nacimiento a tres seres —una Inteligencia de rango inferior, una esfera celeste (es decir, un "cuerpo noble") y un alma motriz. El fundamento de esta ley es que la emanación es un proceso de pensamiento donde lo que emana —la Inteligencia— sale, nace y procede de su origen —que le es inmediatamente superior— siendo su pensamiento. En un segundo momento, al pensarse a sí mismo, al pensar su propia "esencia", según la doble modalidad de lo necesario y de lo posible, la Inteligencia se convierte, a su vez, en el origen de otras dos realidades cósmicas: un alma y un cuerpo celestes. Estamos, pues, en presencia de un movimiento ternario.

La cosmología aviceniana se impone en todas las corrientes filosóficas desde comienzos del siglo XI. Es el caso del sistema expuesto en el año 1021 por Hamîd al-Dîn Ahmad ibn 'Abad Allâh al-Kirmânî, filósofo y *dâ'î* ismailí nacido en Kirman (Persia) que desarrolla su actividad en el Cairo bajo el reinado del califa fatimita al-Hâkim bi-Amr Allâh (996-1021), autor del *Libro del reposo del intelecto*, redactado en Irak, donde introduce las "diez Inteligencias" en el pensamiento ismailí.

Sea cosmológico o psicológico, metafísico o místico, el avicenismo no encontrará gran oposición hasta la intervención del principal teólogo musulmán de los siglos XI-XII: al-Ghazâlî.

8. El viraje del siglo XI. La era selyuquí

En 1055, la llegada al poder de los turcos selyuquíes pone fin a la era abasí propiamente dicha. El califato continúa existiendo, pero el poder real está en manos de un sultán turco. Durante el "reino" de los Tughril, Alp-Arslân y Malik-Shâh, la enseñanza da un salto con la aparición de nuevas estructuras pedagógicas: las *Madrasas*. El sistema saca provecho esencialmente de la teología sunita, que por entonces atraviesa por una formidable renovación. Igualmente favorecidos por los turcos, los sufíes también multiplican en esta época sus conventos (*khanqâhs*) brindando una poderosa alternativa espiritual al chiísmo.

8.1. La reacción teológica. Ghazâlî (1058-1111)

Después de muchos siglos de "filosofismo teológico", los adversarios de la *falsafa* se pertrechan en todos los frentes. Apoyado por el poder selyuquí, el rearme intelectual sunita va a concentrar los ataques de Ghazâlî y de Shahrastânî contra quien es considerado el doctor de los "filósofos" y también el de muchos chiítas: Avicena.

Conocido en el Occidente latino como el mejor y el más leal de los discípulos de Avicena, Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad Ibn Tawus Ahmad Al-Tûsî al-Shafi'î es en realidad su más irreductible adversario. Jurista shafita, teólogo y espiritual sufí, al-Ghazâlî fue ante todo un espíritu religioso cuyo destino "filosófico" en el Occidente latino terminó en la total confusión. Nacido en Tubaran, profesor en Bagdad, Hamadhan y en Tûs (a partir de 1099, donde redacta lo esencial de su obra) y muerto el 19 de diciembre de 1111, Ghazâlî no se interesa por la filosofía más que para combatir a la metafísica; las ciencias "útiles", como las matemáticas, la astronomía o la lógica, no están en tela de juicio. Jurista de primer plano, teólogo reconocido, autor de la obra maestra *Composición en cuarenta libros* (a la que se llamó "Prueba del Islam" y "Magnificencia de la Religión"), Ghazâlî se lanza al fuego de la controversia religiosa antifilosófica con la redacción de un tratado, esencialmente antiaviceniano, que se divide en dos partes: una de exposición doctrinal, *Las intenciones de los filósofos* (*Maqâsid al-falâsifa*), y una crítica y refutación, el *Tahâfut al-falâsifa* (*La incoherencia de los filósofos*). Por razones desconocidas (quizá porque la refutación de la filosofía por un teólogo musulmán carecía de interés para un cristiano de la época), sólo se tradujo al latín, en 1145, la primera parte de su obra. Es así como treinta años después de su muerte, aproximadamente, el mayor adversario musulmán de la filosofía se encontrará enrolado en el Occidente latino bajo la bandera de la ciencia, de la cual había querido proteger al Islam.

Los manuscritos latinos (a excepción de un *codex* de la Sorbona —nº 941— señalado hace tiempo por Munk) no incluyen el prólogo general de la obra, donde Ghazâlî anuncia claramente su intención: refutar a los filósofos a pedido de un amigo. El desprecio será, pues, inevitable.

> Tú me has pedido, mi hermano, componer un tratado completo y claro para atacar a los filósofos y refutar sus opiniones a fin de preservarnos de sus falsedades y sus errores. Mas sería en vano esperar que tú esperaras este objetivo sin llegar a conocer perfectamente sus opiniones y haber estudiado sus doctrinas; porque querer convencerse de la falsedad de ciertas opiniones sin tener un perfecto conocimiento de ellas sería un proceder falso cuyos esfuerzos terminarían en la ceguera y en el error. Me ha parecido necesario, pues, antes de abordar la refutación de los filósofos, componer un tratado donde expondría las tendencias generales de sus ciencias —la lógica, la física y la metafísica—, sin distinguir lo que es verdadero de lo que es falso; porque mi objetivo es hacer conocer únicamente los resultados de sus palabras, sin extenderme sobre cosas superfluas y sobre los detalles ajenos al objetivo. No daría entonces

más que una exposición, como simple crónica, reuniendo las pruebas que han creído alegar a su favor.

Comparado con el de los filósofos de la tierra del Islam, el destino de Ghazâlî ha sido diferente: conocida su obra en su totalidad, es objeto de una estricta refutación filosófica por Averroes, que le consagra su célebre *Incoherencia de la incoherencia* (*Tahâfut al-Tahâfut*).

La *Incoherencia, Destrucción* (su título latino) o *Desmoronamiento de los filósofos* es una obra sistemática cuyo esquema general recuerda el programa de las antiguas clases de filosofía (como si estuviera modelada sobre la base de las divisiones de la metafísica, según Wolff y Baumgarten). Hay en esta obra tres temas generales: el alma, el mundo y Dios (lo que corresponde, efectivamente, a la distinción entre psicología, cosmología y teología racionales de la *Schulmetaphysik* retomada por Kant), que se abordan en veinte cuestiones. De estos temas, algunos se ocupan directamente de las tesis filosóficas y son poco menos que directamente contrarios a la fe —según Ghazâlî, los filósofos, comparables en esto a los "infieles", niegan la creación del mundo, el conocimiento divino de los particulares o la resurrección de los cuerpos—; otros no son tan específicamente filosóficos y, en el plano teológico, sólo tocan los aspectos "derivados" (*furû'*) —como la negación de los atributos divinos—: se circunscribe aquí el territorio de la herejía sectaria, lugar de los "filósofos" y de algunos musulmanes (los mutazilíes). ¿El adversario de Ghazâlî está mal o demasiado definido? Para A. Badawi, "el intento de Ghazâlî" está "por su naturaleza misma condenado al fracaso, ya que las veinte tesis que combate tienen muy poca relación con la filosofía en tanto tal: son tesis religiosas en su esencia" que "no afectan en nada la posición de una verdadera filosofía, es decir, un racionalismo puro". Para otros, integra al debate interno de la cultura islámica "los problemas de la religión tal como Avicena los había adaptado a la filosofía" (E. Elamrani-Jamal). De hecho, es Avicena el cuestionado, y no el filósofo "puro" (es decir, pagano), un filósofo no solamente *en* el Islam, sino *del* Islam. Lo que combate directamente Ghazâlî es menos la filosofía que un cierto encuentro entre filosofía y religión en la sociedad musulmana, incluso la idea, no experimentada como tal, de una *filosofía islámica*. Saber si el intento de "sustituir la lógica de Aristóteles" por "otra lógica más conforme a la ley del Islam" fue o no "ridícula" (como lo sostiene Badawi) —su reformulación consistió "en la modificación de algunos términos técnicos"— es un problema abierto: la cuestión de la unidad de la lógica o la de una "doble lógica" (la lógica de los filósofos y la de los teólogos) será pertinente y tendrá vigen-

cia en toda la Edad Media tardía (en el siglo XV latino, *De duplici logica* será el título de una obra del canciller Gerson). Lo que cuenta es el valor de síntoma: al rechazar la filosofía, Ghazâlî no rechaza la racionalidad. Su nueva lógica (que, sin duda, no es nueva) se inscribe en el espacio de la razón religiosa, es decir, y por motivos evidentes, en el terreno que ocupa —a sus ojos, mal— la filosofía aviceniana. ¿Se puede decir lo mismo de todas las demás "refutaciones de la lógica de Aristóteles en el mundo musulmán" mencionadas por A. Badawi (las de Ibn Taymiyya o al-Harawî)? La cuestión queda planteada. Se puede, en todo caso, señalar que, en el plano de los principios (cuando no en el de las consecuencias prácticas), el deseo de apropiación de una lógica *sin* o *contra* Aristóteles no tiene nada que ver con los *fetwas* jurídicos de un Ibn al-Salâh o de un al-Nawâwî, que proclaman su *versión* aristotélica de "ciencia ilícita".

El examen de la obra de Ghazâlî por los historiadores modernos ha establecido ciertos esquemas historiográficos según los cuales la transferencia de la filosofía del Islam oriental al Islam occidental se habría acelerado desde finales del siglo XI. Es esta visión mutilada de la historia, fortalecida por la respuesta de Averroes, la que ha permitido a S. Munk escribir: "Para nosotros, toda la importancia de Al-Ghazâlî está en su escepticismo; es a este título que ocupa un lugar en la historia de la filosofía de los árabes, pues sus ataques a la filosofía serán tan letales que ésta ya no podrá recuperarse en Oriente. Es en España donde conocerá un siglo de gloria y donde encontrará un ardiente defensor en el célebre Ibn-Roshd".

Pero en realidad, la filosofía no muere en Oriente bajo los golpes del autor de la *Incoherencia*. A. Bawadi señala acertadamente: "Ni su *Destrucción de los filósofos* ni sus escritos de tendencia polémica contra la filosofía han logrado detener ni tampoco debilitar la fuerza de expansión y de influencia de la filosofía de Aristóteles sobre las grandes corrientes del pensamiento musulmán de los tres siglos posteriores a al-Ghazâlî. Basta con citar los grandes nombres de este período —Abû al-Barakât [...], Fakhr al-Dîn al-Râzi, Nasîr al-Dîn al-Tûsi [...], 'Adud al-Dîn al-Îjî [...]— para refutar esta opinión estúpida y ridícula según la cual Ghazâlî ha asestado un golpe mortal a la filosofía del Islam".

8.2. Shahrastânî (1086-1153)

Nacido en Irán (en el límite con el actual Turquestán ruso), Muhammad ibn 'Abd al-Karîm al-Shahrastânî estudia el derecho shafita y el *kalâm* ashirita en Nîshâpûr. Profesor en el Bagdad selyuquí —enseña en la Nizâmiyya, la célebre *madrasa* fundada por el visir Nizâm al-Mulk—, forma

parte del entorno del sultán Sanjar. Muere probablemente durante los ataques de los Oghûz, turcos de Asia central, contra Marw (la capital de Sanjar), Shahrastân y Nîshâpûr.

Las *madrasas* donde enseñaba Shahrastânî eran el principal instrumento ideológico de los selyuquíes. Colegios de enseñanza del derecho y de las ciencias útiles a la religión, acogían a uno o más profesores; los gastos (incluyendo a los estudiantes) estaban previstos por verdadera política de asignación de fondos. Además de la formación de los funcionarios y de los *qâdîs*, la finalidad de la institución era la de oponer una formación sunita a los *cursus* chiítas propuestos por los fatimitas en los alrededores de la mezquita de al-Azhar de El Cairo. El fundador de la Nizâmiyya, Nizâm al-Mulk, es una de las figuras sobresalientes de la era selyuquí; activo bajo los sultanatos de Alp-Arslaân y de Malik-Shâh, redacta un tratado de ciencia política, el *Libro del gobierno*.

Como la *Incoherencia de los filósofos* de Ghazâlî, la *Lucha contra los filósofos* (*Kitâb Musâra'at al-falâsifa*) de Shahrastânî es ante todo una crítica a Avicena; empero, es en el *Libro de las religiones y las sectas* donde su visión acerca del lugar de la filosofía en la sociedad musulmana es más clara y tajante. Consagrado a la refutación de los diversos errores, el *Libro de las religiones* propone, en efecto, una tipología que, bajo el rótulo descalificador de "hombres de pasiones y doctrinarios", pone *en el mismo lugar* a los filósofos paganos de la Antigüedad y a aquellos a quienes llama "filósofos en tierra del Islam" —y no "filósofos musulmanes", pues, precisamente, es ésa la cualidad que se les niega—. Establece así las religiones sin Libro, excluidas de la Revelación y de la Profecía. Este ataque virulento, que *asemeja* a los filósofos del período islámico con los paganos del período preislámico, excluye prácticamente la filosofía de toda expresión religiosa, luego, de toda aceptación social. En efecto, de acuerdo a las jerarquías de error, el judaísmo, el cristianismo y las sectas disidentes del Islam (que remiten todos a un Libro), por un lado, y el zoroastrismo y la magia (que sólo tienen un Libro artificial), por otro, valen más que la filosofía (que no tiene ningún Libro). La idea de Shahrastânî es simple: no puede haber una *filosofía de la Revelación*; aun cuando los neoplatónicos se hayan empeñado en proporcionarse un texto revelado con los *Oráculos caldeos*; aun cuando los harranianos, uniéndose a Ssabi, procuraran asegurarse un lugar en el escenario de la Manifestación, los filósofos en tierra del Islam quedan en una situación de *extranjeros no solamente en el Islam sino en la continuidad profética en tanto tal*.

Considerado filosofía, el pensamiento de Avicena puede ser objeto

entonces de un "largo y riguroso examen" (R. Arnaldez); el detalle de las críticas no hace otra cosa que sumarse al *golpe taxonómico* lanzado contra la *falsafa*. En todo caso, esta crítica existe y, en algunos puntos, es asombrosamente justa.

En la cuestión del *Kitâb Musâra'at al-falâsifa*, donde aborda el tema del conocimiento por Dios del universal y del particular, Shahrastânî toma con sutileza el esquema de pensamiento triádico que estructura tanto la teología trinitaria cristiana como la noética aplicada por Avicena a su teología del "Ser necesario". Seguimos aquí el análisis de J. Jolivet: Para Ibn Sînâ, "el Ser necesario es pensamiento, pensante, pensado (*'âql*, *'âqil*, *ma'qûl*); principio de todo ser, "pensándose, piensa todo aquello que es el principio": los "seres perfectos en sí mismos" (es decir, los intelectos de las esferas), "las especies de las cosas generables y corruptibles y, a través de estas especies, los seres singulares". El problema de Avicena es entonces el mismo que el de los cristianos: se trata de hallar coherencia en aquello que no puede tenerla —en este caso, "la afirmación de la unidad divina y la triplicidad de los aspectos", distinguidas por la tesis noética de la emanación—, por lo que su solución será la misma e igualmente débil. Ésta consiste en retirar lo que se ha propuesto: "Se puede comparar la doctrina de Avicena con la de los cristianos, ya que plantea tres instancias en Dios y los cristianos proponen tres personas; después de presentar estas instancias, las retira al igual que éstos para volver a la unidad" (*Annuaire de la Section des sciencies religieuses de l'EPHE*, t. XCIX, 1990-1991, pp. 347-349).

Teólogo y analista vigoroso, Sharhastânî es una adversario a la medida de los pensadores que combate. Su información es sólida, su sentido filosófico agudo, su capacidad de argumentación impresionante. Ahora accesible a la lengua francesa, el *Libro de las religiones y de las sectas* es una de las joyas del pensamiento musulmán y una de las principales fuentes de información sobre la historia de la filosofía en tierra del Islam.

8.3. Abû'l-Barakât al-Baghdâdî (?-c. 1164)

Judío convertido al Islam, muerto en Bagdad, no debe confundirse a Abû'l-Barakât al-Baghdâdî con el filósofo del siglo XIII 'Abd al-Latîf al-Baghdâdî († 1231). Espíritu original —como lo testimonia el título de su obra, *Kitâb al-mu'tabar*, *Libro meditado* o *Libro de lo que se estable con una reflexión personal*, y el sobrenombre de "Único en su tiempo"— sostiene ideas poco convencionales tanto en lógica como en filosofía de la naturaleza y en filosofía primera.

En lógica, su teoría de la predicación anuncia la definición nominalista de la verdad como lo propio de una proposición cuyos términos ejercen las referencias que convergen hacia los mismos entes singulares —si en el siglo XIV Guillermo de Ockham sostiene que una proposición categórica es verdadera cuando el sujeto y el predicado son correferenciales (técnicamente: "suponen para la misma cosa"), Abû 'l-Barakât explica, en el mismo sentido, que un juicio como "Zayd es hombre" es equivalente a "la cosa denominada Zayd es la cosa denominada hombre". Esta interpretación extensional de la verdad se acompaña de una interpretación intencional en el sentido medieval, y especialmente árabe, del término. En efecto, para Abûl 'l-Barakât, decir que Zayd es hombre quiere decir que en el juicio "Zayd es hombre", en el espíritu del que la forma o enuncia, la cosa contenida en el *ma'nâ* —la "intención de significación" o el "contenido intencional"— del denominado "Zayd" es la misma cosa contenida en el *ma'nâ* del denominado "hombre". En otros términos: el pensamiento "quiere decir" la misma cosa cuando, por el lado del sujeto, se vuelve hacia Zayd y cuando, por el lado del predicado, se vuelve hacia "hombre" —lo que es "denominado intencionalmente" en "Zayd" y "hombre" es *lo mismo*. A este tipo de predicación Abû'l-Barakât la llama "predicación homogénea". La homogeneidad es una noción introducida en la definición pragmática de los nombres. Los nombres homogéneos, pronunciados por un locutor, son los que un auditor puede "asociar a sus denominados" desde la doble perspectiva de la forma vocal ("lo que es *escuchado*" en el sentido acústico) y la definición ("lo que es *comprendido*" en el sentido conceptual). Éste es el caso, por ejemplo, del nombre "*animal*", que es homogéneo porque puede asociarse con sus denominados, el hombre y el caballo, por el nombre y la definición ("el hombre es *animal*" y "el caballo es *animal*").

La predicación de nombres homogéneos (*mutawâti'a*) naturalmente da lugar a una predicación llamada "de homogeneidad" (*haml muwât'a*). En el caso "Zayd es hombre" se puede decir entonces que el sujeto (a lo que *se atribuye*: Zayd) y el predicado (lo que *se afirma*: hombre) son el mismo "denominado intencionalmente", pero desde dos perspectivas diferentes (dicho de otra manera: el sujeto y el predicado son idénticos en cuanto a la cosa considerada), y que el predicado "es la forma esencial" y la "significación intencional del sujeto" (ya que el nombre "hombre" significa algo a propósito de Zayd, a saber, precisamente su esencia o forma, *lo que es Zayd* según su ser formal o esencial). Al combinar ambos abordajes en el análisis de la proposición —abordaje extensional (la referencia al singular) y abordaje intencional (la perspectiva que anima el "querer decir")—, Abûl-Barakât propone una teoría que, con algunas adaptaciones de detalle, podría compararse con la teoría nominalista de la verdad como "ejercicio de una referencia conjunta a el/los singular(es)".

Decir, de acuerdo con el ockamistas, que la adecuación que establece la verdad es "la adecuación de muchos signos entre sí con respecto a un mismo referente o a los mismos referentes", antes que la adecuación de la relación existente entre el pensamiento que interpreta los términos de una proposición y la realidad que designa, ¿no significa, de hecho, desarrollar, con otro lenguaje semántico (el de la teoría de la *suppositio* o referencia al sentido estricto del término), lo que Abûl-Barakât sostiene con la noción de "denominación" (más cercana a la de "nominación" o "apelación" de los lógicos latinos de finales del siglo XII que a la de "suposición" de los terministas del siglo XIV)? Una cosa es segura: la semántica filosófica de Abû 'l-Barakât es una alternativa a la semántica de Avicena. Compartiendo el mismo marco porfiriano, toma distancia de éste tanto en la semántica de los términos como en la semántica de las proposiciones. He aquí una nueva prueba de la supervivencia de la filosofía en el Islam oriental tras el apogeo aviceniano. Así, casi ciento treinta años después de la muerte de Ibn Sînâ, continúan sus progresos en lógica.

Si bien la originalidad del autor del *Kitâb al-mu'tabar* es real, no por ello debemos subestimar su anclaje en la filosofía de Porfirio y Avicena. El aporte personal de Abû'l-Barakât en su clasificación de los nombres estriba, ante todo, en el punto de vista pragmático (el análisis de las diferentes clases de nombres a partir de los actos de interlocución lingüística, o, más bien, de decodificación, ya que lo que cuenta es menos el locutor, que modula, que el auditor, que *escucha* y *comprende*). La cuádruple distinción de los nombres (homogéneos, heterogéneos, homónimos y sinónimos) propuesta en el *Kitâb al-mu'tabar* nos remite a la distinción establecida por Porfirio entre sinónimos, heterónimos, homónimos y poliónimos. Son los intérpretes modernos quienes, al no reconocer el marco porfiriano de la clasificación de Abûl-Barakât, han vuelto insólito o *insólitamente griego*, dicho de otra manera, *bárbaro*, por lo tanto *berberisco*, un pensamiento que continúa la tradición interpretativa de un (o de muchos) texto(s) preciso(s): en este caso, las *Categorías*, 1 y 5, de Aristóteles.

Nombres homogéneos y cosas sinónimas: el sentido de un desplazamiento.— Si se compara el ejemplo del hombre y del caballo (o del buey) en Aristóteles, Simplicio y Abû'l-Barakât, se ve que Aristóteles procede

en dos tiempos: en el capítulo 1 de las *Categorías*, sostiene, en primer término, que "sinónimo se dice de lo que tiene a la vez comunidad de nombre e identidad de noción", antes de explicar que "en efecto, no solamente el hombre y el buey son llamados por el nombre común de animal, sino que tienen la misma definición, ya que, si se va a dar cuenta de lo que es la definición de cada uno de ellos, en la cual cada uno de ellos realiza la esencia de animal, se debe dar la misma definición"; en cambio, es solamente en el capítulo 5 del mismo libro que afirmará: ya que "son sinónimos las cosas cuyo nombre es común y la noción idéntica, resulta que en todos los casos en que los predicados" de una proposición sean "substancias" segundas o "diferencias" específicas, "la atribución se hace en un sentido sinónimo" (*synónymós*). Simplicio, por su parte, relaciona de entrada la definición de sinonimia, la de atribución en un sentido sinónimo y la transposición de la enigmática noción aristotélica de "realización de la esencia" al vocabulario abiertamente platónico de la participación. Dice: "Se llama 'animal' al hombre y al caballo [...] el hombre y el caballo participan de la misma esencia, la de animal, que es predicada de ellos por sinonimia: se ordenan entonces bajo una sola y misma categoría". En Abû'l-Barakât, la definición de los nombres homogéneos y la de predicación de homogeneidad corresponden estructuralmente a las nociones aristotélica y simpliciana de sinonimia y atribución (o predicación) en un sentido sinónimo (o por sinonimia). Sólo cambia el vocabulario y el punto de aplicación de la teoría: para Aristóteles y Simplicio, la sinonimia es una propiedad de las *cosas*; para Abû'l-Barakât, una propiedad de los *nombres*.

Cuando Abû'l-Barakât afirma que los *nombres* son "*homogéneos* si pueden ser asociados a sus denominados por lo que se escucha y por lo que se comprende", apunta al mismo tipo de fenómeno descrito por Aristóteles, es decir: las cosas son "*sinónimas* cuando hay comunidad de nombre e identidad de noción". Si se compara ahora la cuádruple distinción de Abûl-Barakât con la clasificación de los cuatro tipos de cosas según Simplicio, se comprueba que, en las traducciones francesas conocidas, Abû'l-Barakât llama "homogéneas" a las que Simplicio llama "sinónimas" (latín, *univoca*); "heterogéneas" a las "heterónimas" (*diversivoca*); "homónimas" a las "homónimas" (*equivoca*), y "sinónimas" a las "poliónimas" (*multivoca*):

> Los nombres pueden ser asociados a sus denominados por lo que se escucha y por lo que se comprende, como caballo y hombre, que se asocian a animal, y como Zayd y 'Amr, que se asocian a hombre; estos nombres se llaman homogéneos. Hay otros que pueden diferir en lo que se escucha y en lo que se comprende, como difieren Zayd y 'Amr, hombre y piedra o animal y árbol; éstos se llaman heterogéneos (*mutabâyina*). También hay nombres que pueden asociarse por lo que se escucha, pero no por lo que se comprende, como este individuo y aquel individuo en el nombre *Zayd* o como ojo y fuente de agua en el nombre *'any*; estos nombres se llaman homónimos. Por último, puede haber asociaciones por lo que se comprende, pero no por lo que se escucha, como *bashar* (ser humano) e *insân* (hombre); estos nombres se llaman sinónimos.

La cuestión del léxico filosófico árabe, así como la traducción (al español) de textos que son, en su substancia misma, una traducción (del griego), aparece aquí en todas sus consecuencias. Si no hay un vocabulario unificado o —si ello es imposible— un referencial común en las traducciones del griego, del griego al árabe, del griego al latín y del árabe al latín, dejaremos de percibir la *continuidad* y las rupturas entre el pensamiento árabe y el pensamiento griego, entre el pensamiento latino y el pensamiento árabe o greco-árabe. La clasificación de los nombres en Abûl-Barakât resulta de particular interés porque constituye una reformulación lingüística no platonizante de la cuádruple distinción de las cosas introducida por los comentadores neoplatónicos del primer capítulo de las *Categorías*; si el francés filosófico no establece este parentesco secreto, y si la traducción del texto árabe se hace a partir de sus idiosincrasias lexicales y no a partir de los objetivos filosóficos que transmite en una tradición históricamente reconocible, el hilo de la historia se habrá roto.

Para comprender el pensamiento de Abû'l-Barakât es necesario tener en mente una red de correspondencias nocionales y teóricas con los textos griegos; luego, sobre esta base, se puede medir la variación producida por la transposición al árabe y el avance conceptual. La real dimensión del aporte filosófico de Abû'l-Barakât (el pasaje de una problemática de las cosas a una problemática de los nombres) sólo se hará visible si se restituyen las particularidades de su lenguaje con relación al complejo literario y doctrinal suministrado por la interpretación neoplatónica de *Categorías*, 1. Este trabajo de actualización supone la instauración de un marco de correspondencias. Se dirá entonces que los nombres homogéneos de Abû'l-Barakât *corresponden* a las cosas sinónimas de Porfirio, que tienen el mismo nombre, la misma definición y que, precisa Simplicio, participan de la misma realidad; que sus nombres heterogéneos *corresponden* a las cosas heterónimas de Porfirio, que tienen nombres diferentes, definiciones diferentes y participan de realidades diferentes (Simplicio); que sus nom-

bres homónimos *corresponden* a las cosas homónimas de Porfirio, que tienen el mismo nombre, definiciones diferentes y participan de realidades diferentes; por último, que sus nombres sinónimos *corresponden*, no a las cosas sinónimas de Porfirio, sino, más bien, a sus cosas poliónimas, que tienen nombres diferentes, la misma definición y participan de la misma realidad, en otras palabras, lo que hoy en día llamaríamos, en el plano de los nombres, sinónimos. Asimismo, se dirá que la "predicación de homogeneidad" *corresponde* estructuralmente a la atribución de *synónymós* de Aristóteles, a la predicación de sinonimia de Simplicio y a la predicación unívoca de Avicena. Una vez establecidas estas correspondencias, comienza el trabajo del historiador. De esta manera, el texto filosófico árabe deja de ser exótico —para comprender un texto es necesario repatriarlo en la historia de los textos (en este caso, *Categorías*, 1), no analizarlo en "palabras" o en "expresiones" que poseen un destino autónomo: en filosofía, la ciencia de los textos debe establecer en la lexicografía el campo preciso de su investigación, y no la lexicografía dictar a la filosofía sus principios de interpretación histórico-filosófico.

En física y en psicología Abûl-Barakât también ha introducido reformulaciones o críticas a las doctrinas filosóficas anteriores —griegas o no: desarrolla así puntos de vista originales sobre el lugar, el vacío y el movimiento en el vacío, la no espacialización del tiempo y, en dinámica, una concepción de la fuerza imprimida (el *impetus* de Buridan) que lo llevará a una nueva teorización del movimiento acelerado; su sorprendente proximidad con el nominalismo latino del siglo XIV también se verifica en psicología, cuando rechaza la distinción entre alma e intelecto, o en metafísica, cuando atribuye a Dios una suerte de conocimiento "intuitivo" de los singulares. Algunas de sus tesis, en cambio, no tienen ningún equivalente, como la que afirma la especificidad de cada alma humana, cuando los medievales, en general, consideran que existe entre ellas diferencia numérica pero no específica (un privilegio —único ser de su especie— que Tomás de Aquino reserva para las substancias angélicas). Comentador del Eclesiastés, Abû'l-Barakât también tiene un lugar reservado entre los grandes exégetas de la Edad Media.

8.4. Fakhr al-Dîn al-Râzî (1149/1150-1209)

Como su nombre lo indica, nace en el seno de una familia de Rayy. Es probable que Fakhr al-Dîn al-Râzî haya recibido de su padre los primeros rudimentos del derecho (shafita) y del *kalâm* (asharita). Después de muchas tribulaciones (en Khwarizm, donde sostiene una disputa con los mutazilíes, en Boukhara y más tarde en Samarcanda), enseña en Herat (Afganistán) en una *madrasa* especialmente edificada para ese efecto. En 1199, en Ferozkuh, sufre el levantamiento orquestado por las intrigas de los Karramiyya. Acusado de sacrificar el Islam a la *falsafa*, logra salvarse gracias a la protección del sultán y vuelve a Herat, donde trabaja hasta su muerte (1209). Como exégeta, redacta un comentario del *Corán* titulado *Las llaves de lo invisivle*; como filósofo y teólogo, se esfuerza por reconciliar a Ghazâlî con Avicena en su libro *La adquisición de los conocimientos*. Pero su obra maestra será *Las investigaciones orientales*, a la que se puede situar bajo la influencia de Avicena (cuyas *Ishârât* comentará) y de Abû'l-Barakât al-Baghdâdî.

Es en la teoría del alma donde esta doble inspiración se manifiesta en forma más evidente. Como Abû'l-Barakât, Fakhr al-Dîn admite una suerte de *cogito* primordial, una presencia del "yo" en cada evento psíquico —intelección (*yo* pienso), voluntad (*yo* quiero) o afección (*yo* sufro)—; este autoconocimiento originario, esta apercepción inmediata de la *ipseidad* (*huwiyya*), que funda cualquier conocimiento, es dado directa e independientemente del cuerpo. Fakhr al-Dîn no dice, como lo hará Kant, que el "yo pienso es una representación que *debe poder* acompañar cada una de mis representaciones", sino que el *yo* está presente en cada actividad representativa o volitiva y la acompaña, o mejor dicho, la organiza en ipseidad. La ipseidad del alma no es la substancialidad. Como Avicena, Fakhr al-Dîn sostiene que el alma humana es una substancia, lo que tiene una importante consecuencia —el alma no puede ser considerada como una cualidad del cuerpo, un accidente inherente a la substancia corporal, sino que es una substancia de pleno ejercicio en relación con otra substancia. Esta substancia no se conoce en sí misma. Si bien el alma tiene una intuición directa de su ipseidad —o, más bien, si el hombre sabe directamente que es un *yo* porque hace suya inmediatamente cada acción o pasión que realiza o sufre *su* alma—, no existe intuición de la substancialidad psíquica (el alma no puede intuirse como substancia, sino solamente como *yo*). Al hacer de los cuerpos el *lugar* de la acción del alma y no un objeto de inherencia, Fakhr al-Dîn pone en práctica un modelo de lo psíquico que se volverá a encontrar en la otra extremidad del Islam, en el "español" Ibn Rushd. Pero es su concepción dinámica de la autoconstitución *psíquica* la que lo convierte en el centro de resonancia de toda la noética árabe: afirmando que las almas humanas se distinguen unas de otras, no por la materia (distinción numérica) ni por la especie (como lo sostenía Abû'l-Barakât), sino por la "perfección" o "actualidad" segunda que adquieran cuan-

do realizan una actividad en el mundo (especialmente el conocimiento), Fakhr al-Dîn subraya uno de los aspectos más importantes del pensamiento filosófico en tierra del Islam desde Fârâbî y Avicena: la idea de que el hombre adquiere *su propio ser* (intelectual e inteligible) mediante la adquisición de conocimientos cada vez más numerosos, en otras palabras, *deviene* por la naturaleza y el entendimiento de las *cosas* .

8.5. 'Abd al-Latif al-Baghdâdî (m. 1231)

El movimiento de plotinización de Aristóteles iniciado por al-Kindî y su círculo en el horizonte literario de la *Uthûlûjiyâ* (la *Theology*) y de sus componentes/derivados (de la *Teología de Aristóteles*) alcanza su punto culminante en *el Libro sobre la ciencia de la metafísica* de 'Abd al-Latîf al-Baghdâdî, articulación sistemática de todos los suplementos de "aristotelismo" infligidos al corpus aristotélico desde la lejana época de al-Kindî. En 'Abd al-Latîf, el proyecto onto-teo-lógico, que trabaja toda la metafísica aristotélica, alcanza explícitamente, a través de Plotino, Alejandro y Proclo, la última realidad de su esencia. De hecho, es todo el corpus nacido de Aristóteles y de sus "continuadores" peripatéticos y neoplatónicos el que se une aquí de un extremo a otro en una suerte de balance final del aristotelismo platonizante practicado desde la edad de oro abasí en tierra del Islam.

La estructura misma de la *Metafísica* de 'Abd al-Latîf muestra la intención de articular en un único sistema toda la literatura disponible y, pasando por la *Carta sobre el principio del universo*, de ascender por etapas desde la ontología y la teología aristotélica del intelecto hasta la henología plotiniana. Epítome de todas las filosofías primeras, la *Metafísica* se divide en veinticuatro secciones, las cuales presentan los siguientes textos:

Secciones 1-12: *Metafísica* de Aristóteles (según la traducción de Eustâth).

Secciones 13-15: *Comentario* de Alejandro *sobre el libro lambda* (según la traducción de Mattâ); *Paráfrasis* de Temistio *sobre el libro lambda* (según la traducción de Ishâq ibn Hunayn), más algunos fragmentos de origen indeterminado.

Sección 16: Alejandro, *Carta sobre el principio del universo* (en la traducción de Ibrâhîm).

Secciones 17-19: Alejandro *De providentia* (círculo de Kindî).

Sección 20: (pseudo) Aristóteles, *Libro de las causas*; (Proclo), *Elementos de teología*, prop. 54; *Teología de Aristóteles* (= *K*) I. 57, más algunos fragmentos de origen indeterminado.

Sección 21-24: un conjunto de textos pertenecientes a la *Uthûlûjiyâ* o *Theology*

21: diecinueve proposiciones de los *Elementos de teología*; cinco piezas de Alejandro (A. Badawi observa que este capítulo está "más cerca de documentos musulmanes como la *Ciudad excelente*, de al-Fârâbî, o las *Ishârât* y la Metafísica de *Shifâ'*, de Avicena", que de la *Teología*).

22: *Teología de Aristóteles* (= *K*) II. 24-VIII.

23: *Teología de Aristóteles* (= *K*) IX-X.

24: no identificado (pero A. Badawi señala que "comienza con un resumen del *Timeo* 30 *a* sq. de Platón y que finaliza con la referencia la a Ciudad ideal" —por lo tanto, *políticamente*).

Es a 'Abd al-Latîf a quien se deben los más curiosos pasajes sobre el *Logos* redactados por un pensador no cristiano en tierra del Islam:

> La Inteligencia viene de la fuente primera. La inteligencia y el *Logos* son una sola y misma cosa. El *Logos* [¿disperso?] en el universo es aquello por lo cual todo lo que existe en él conoce lo que más le conviene y se aleja de lo que es dañino, ya sea planta, animal o inanimado. Es por el *Logos* que nuestra alma confía en todo lo que conocemos y gracias a él tenemos fe en la verdad de las cosas. Es la providencia divina derramada en todo el universo. Es el gran *Nomos* y la ley divina. Es la luz de Dios muy alta, por la cual todo llega a ser lo que le es propio y lo que le incumbe.

9. La era mongola

Iniciadas en 1242, las invasiones mongolas transformarán profundamente el paisaje cultural del Islam oriental. Con la derrota y la desaparición política de los sunitas selyuquíes, la balanza de la historia restablecerá la oscilación entre chiísmo y sunismo. A la destrucción masiva de los primeros tiempos y al éxodo de las poblaciones, sucede un período de relativa estabilidad, período durante el cual se ponen en práctica estrategias político-religiosas que, la mayoría de las veces, deciden las producciones científicas. La *falsafa* entrará en su período final en el transcurso de las últimas polémicas; sólo sobrevivirá el avicenismo; las grandes obras filosóficas no "avicenianas" del Islam oriental, como las *Estaciones* de 'Adud al-Dîn 'Abd al-Rahmân al-Îjî, no serán más que una suerte de *balance histórico* entre finales del siglo XIII y principios del XIV.

9.1. Nasîr al-Dîn al-Tûsi (1201-1274)

Comentador de las *Ishârât* de Avicena, autor de un tratado de sufismo que exalta la figura del mártir al-Hallâj, hombre de ciencia (comentó a Euclides y el *Almagesto* de Tolomeo) y teólogo chiíta (contribuye, por otra parte, al ismailismo y al imamismo), Nasîr al-Dîn al-Tûsi consagra la primera parte de su vida al servicio de su casi homónimo, el señor ismailí Nasîr al-Dîn 'Abd al-Rahmân ibn Abî Mansûr, a quien dedica una *Ética* que traslada el ideal aristotélico de la *théôria* y de la *philia* al contexto teológico y espiritual chiíta. Por otro lado, su nombre ha quedado vinculado a la invasión mongola que se despliega sobre el Oriente musulmán en el siglo XIII: toma de Alamût (cuya fortaleza entrega el mismo Nasîr al-Dîn en 1256), Bagdad (1258, a la cual asiste) y, más tarde, Damasco y Alepo (1259) antes de la llegada del sultán de Egipto, quien logrará contener estos éxitos rechazando a los invasores hasta las riberas del Éufrates (1260).

Para comprender esta "adhesión" de Nasîr al-Dîn, es necesario saber que la toma de Bagdad por los mongoles, la masacre del califa y de su familia y el saqueo de la ciudad son, en general, bien vistos por las "minorías" religiosas. Entre éstas se cuentan, naturalemente, los cristianos nestorianos, cuyo status no era el mismo que el que tenían en el Bagdad de los siglos IX y X (también apoyarán a los invasores en Irak y Siria); otra minoría la constituyen los musulmanes chiítas, quines hasta entonces habían sufrido innumerables vejámenes desde el poder. Así, desde la perspectiva del chiíta "iranio" Nasîr al-Dîn, la llegada de los mongoles no podía parecer otra cosa que una liberación. A su juicio, pues, era conveniente. En apenas cincuenta años, la tolerancia religiosa de los mongoles, evidente desde las primeras conquistas de Gengis-Khan (m. 1227), irá virando a una apertura respecto de los ideales del Islam chiíta. A fin de cuentas, la conquista mongola contribuirá palmariamente a imponer el chiísmo en Persia.

Al servicio de Hûlâgû, khan de los mongoles, Tûsi reside en la corte del soberano hasta su muerte beneficiándose con su protección. Las *Debilidades del luchador*, defensa de Avicena de los ataques de Shahastânî, son un buen ejemplo de la supervivencia de la actividad filosófica en tierra del Islam a pesar de las vicisitudes de los tiempos. Comentador de Avicena, Tûsi también critica el semiavicenismo de Fakhr al-Dîn, especialmente su *Adquisición de los conocimientos*.

Las actitudes de Tûsi o de 'Adud al-Dîn 'Abd al-Rahmân al-Îjî no son el único ejemplo. Si bien desde los tiempos de Tûsi, el teólogo persa 'Abd Allâh al-Baydâwî Ibn 'Umar (m. c. 1291), autor de *La aurora de las luces*, que aborda en una perspectiva aviceniana las cuestiones tradicionales del *kalâm*, también entra en tratativas con el invasor mongol, hubo también algunos pensadores que asumieron un papel de lucha ideológica en defensa del mundo árabe musulmán. Tal es el caso, principalmente, de los intelectuales de Damasco, entre quienes se destaca Taqî al-Dîn ibn Taymiyya.

9.2. Ibn Taymiyya (1263-1328)

Nacido en Harrân, en otro tiempo la ciudad símbolo de la filosofía, Ibn Taymiyya sólo permanecerá en ella por un breve período: en 1269, tras el avance mongol, su familia huye a Damasco. Profesor en la *madrasa* Sukkariya (donde sucede a su padre) y en la Hanbaliyya (1293), su reputación lo llevará ocupar el cargo de predicador de la guerra santa contra el reino de la Pequeña Armenia (1294). En 1300, en momentos en que se prepara a predicar una vez más el *dijhâd*, los mongoles retoman lo ofensiva sobre Damasco. Adversario del *kalâm* asharita y destructor de la filosofía aristotélica, Ibn Taymiyya pone en el ámbito intelectual el mismo ardor como defensor de las posiciones teológicas de la escuela jurídica hanbalita. Detenido muchas veces por sus ideas (en El Cairo y en Alejandría), muere en prisión. Entre sus numerosas publicaciones, el *Libro de la refutación de los lógicos* constituye, en negativo, un ensayo de lógica alternativa, no aristotélica: una lógica de jurisconsulta exégeta ideada para hacer surgir el sentido a partir de la letra, aceptanto el riesgo de especular con el equívoco —cuando no con la equivocidad— de las palabras.

A. Badawi casi no toma en consideración los ensayos de Ibn Taymiyya. Tras calificar de "ridículo" el intento de Ghazâlî de reemplazar la lógica de Aristóteles por una nueva lógica, más musulmana —un proyecto meramente verbal que no ofrece alternativa conceptual—, agrega: "Este mismo fracaso vergonzoso también fue la suerte de su émulo tardío Ibn Taymiyya (...) en su libro *Naqd al-Mantiq*. No se encuentra en él ningún argumento serio. El conjunto no es más que pura palabrería". Juicio quizá demasiado severo, pues, en algunos puntos, Ibn Taymiyya propone análisis interesantes. En el *Libro de la refutación de los lógicos*, por ejemplo, hay una crítica a la definición, en el sentido aristotélico del término (no se puede adquirir un concepto por una definición: el conocimiento del definido pasa por el del "denominado" y su "nombre" —en otras palabras: por el de la cosa y no solamente por el de la palabra—), y un rechazo a las distinciones ontológicas entre la *quididad* y su existencia y entre lo esen-

cial y lo accidental. En el ámbito de la lógica propiamente dicha, Ibn Taymiyya no tiene, empero, una objeción decisiva contra Aristóteles —salvo, quizá, cuando sostiene que una prueba demostrativa no necesariamente debe tener dos premisas, una de las cuales, por lo menos, debería ser universal. Sin embargo, esta puerta abierta a una investigación de las inferencias inmediatas (no silogísticas) no llega a sistematizarse en una teoría de las "consecuencias" comparable a las reflexiones, en este dominio, de la Edad Media latina.

9.3. Îjî (1281-1355)

Como Tûsî con Hûlagû, 'Adud al-Dîn 'Abd al-Rahmân al-Îjî encuentra en el khan mongol Abû Sa'îd, sunita como él, un protector benévolo y eficaz. Experto en jurisprudencia (shafita) y en teología (asharita), Îjî escribe las célebres *Estaciones*, una obra de síntesis, especie de balance de los cinco siglos de especulaciones y reflexiones intelectuales surgidas desde el advenimiento del Islam. Trabajo de historiador de la teología, pero de una historia intelectual, estructurada, que supera el mero encadenamiento de hechos hacia una articulación de etapas, que comprende las "reminiscencias históricas como un dinamismo inherente a las ideas" (Van Esse), las seis *Estaciones concernientes a la ciencia de la teología* son una suerte de *Suma de teología* musulmana que abordan sucesivamente los problemas fundamentales de la gnoseología (I), los principios generales de la metafísica (II), la teoría de los accidentes (III), la teoría de las substancias (IV), la teología racional (V) y la teología positiva (VI).

3. El Islam occidental

La presencia del Islam en Occidente, es decir, la existencia de un Islam occidental, comienza con la conquista de la España visigoda, entre el 711 y el 716, y culmina parcialmente en 1492 con la conquista del reino y la toma de Granada por los "Reyes Católicos". La división Oriente-Occidente forma parte entonces de la realidad y de la conciencia árabe-musulmana medieval. Desde el 755, con la constitución del emirato y, más tarde, en el 929, con el califato omeya de Córdoba, aparece un Estado musulmán de Occidente, opuesto al lejano imperio oriental de los califas abasíes de Bagdad y, más tarde, en forma más directa, al imperio meso-oriental de los fatimitas del Cairo. Con la caída del reino nasrida de Granada, último vestigio de los *Reyes de Taifas*, el corte entre Oriente y Occidente se opera ahora entre los mundos cristianos y la tierra del Islam, brecha que en realidad, fundada en el contraste Córdoba-Bagdad (luego Granada), había sido hasta entonces inherente al mundo musulmán.

En los comienzos del siglo VIII la expansión musulmana, interrumpida después de las primeras grandes conquistas de los califas râshidûn, cambia de dirección: entre el 705 y el 714, el gobernador Qutayba se apodera de la Transoxania; en el 716-717, se sitia Constantinopla. Pero será bajo el califato de Walîd I (705-715) que la política de conquista de los omeyas comenzará a bosquejar la formación de un Islam de Occidente con la penetración de los árabes de Siria en la región noroccidental de África, la destrucción de Cartago (707) y el sometimiento de los beréberes por Hasan (derrota de la Kahéna, la Juana de Arco beréber, en los desfiladeros del Atlas, 708). Un poco después, tras el increíble desatino español ante esa suerte de *Blitzkrieg* medieval conformada por apenas un puñado de árabes y beréberes como aliados, se apoderarán, contra todo pronóstico, de aquellas mismas tierras que los visigodos arrebataran a los bizantinos entre el 571-572 (toma de Córdoba) y el 626 (caída de los últimos puertos bizantinos en el sur de España).

La expedición a España, que se inicia en el 711 con la victoria de la vanguardia beréber de Tārik (de donde viene el nombre Gibraltar, "*Djebel Tārik*") sobre Rodrigo, rey de los visigodos, lleva al jefe invasor hasta Gijón en el transcurso de algunos meses; luego, sucesivamente, caerán Córdoba, Toledo, Zaragoza y Pamplona. En el 712, el general en jefe Musa ibn Nusayr desembarca con el grueso de sus tropas árabes, consolidando de esta manera la victoria y tomando a su paso las ciudades fortaleza de Andalucía, especialmente Sevilla. Es en esta España musulmana donde se concentrará la producción filosófica del Islam occidental.

Los diversos reinos o entidades políticas que se suceden en el norte de África hasta el siglo XI —los aghlabidas (fieles a Bagdad) e ibaditas en Cirenaica y Tripolitania; el imperio rostimida de Tahert (instaurado en el 767 en el Magreb central); los idrisidas en el norte de Marruecos (con Idris, pariente de Alí, y su hijo Idris II, a quien se atribuye la fundación de Fez hacia el 800), y los ziridas (aliados de los fatimitas hasta los años 1040)—, han dejado una gran producción artística, pero no han desempeñado ningún papel notable en el dominio filosófico. Devastado por las invasiones hilalianas (las tribus árabes nómades de los Banû Holâl lanzadas por los fatimitas contra los ziridas después de que se fracturar la alianza), el Magreb central conoce cierto desarrollo cultural con el reino de Bougie, creado en 1088 por los hammaditas, aunque todavía no es posible apreciar ningún vestigio de los *falâsifa*. Es el mismo caso que la Sicilia musulmana, que brilla en todo su esplendor en las artes y en las letras, pero que en el ámbito de la filosofía no parece haber alcanzado ningún desarrollo. La actividad filosófica en el Magreb sólo comenzará con los grandes reinos beréberes hispanoafricanos de los siglos XI y XII; con todo, el centro de la vida filosófica está en España, en las grandes ciudades almorávides y almohades. Tras la derrota militar de los almohades frente a los cristianos, el repliegue sobre el Magreb marcará un período de anarquía política poco propicio para la filosofía. En el siglo XIII, tres reinos beréberes surgen de esta descomposición: el reino de los hafsidas, que reagrupa a los últimos almohades, instaurado en Túnez —Luis IX dirigirá contra éste su última cruzada (1270)—; el reino de Tlemcen, fundado por los Bâni 'Abd el-Wâd, y el reino de Fez, creado por las tribus merinides del sur marroquí. Hay cierto florecimiento de la actividad intelectual, incluyendo a la teología y a la filosofía, como lo testimonia la figura carismática del místico sufí Ibn Sab'în. Pero, precisamente, de los tres componentes del pensamiento musulmán medieval, es el sufismo, y no el *kâlam* o la *falsafa*, el que se impone por aquella época en el norte de África. Así,

cuando a comienzos del siglo XIV el catalán Raimundo Lulio desafíe a los teólogos musulmanes en una suerte de ordalía teórica, irá a predicar la religión cristiana ante rey de Bougie, es decir, ante los sufíes.

1. Nacimiento de la España musulmana

La convivencia entre los conquistadores durante los primeros años de la presencia musulmana en España —árabes llegados de Oriente, beréberes del Riff— fue tempestuosa. Después del fracaso de los sucesores de Musa en su tentativa de expansión hacia Aquitania (derrota de Poitiers, 732), la agitación orquestada por los beréberes, instalados en las montañas y las altas planicies, contra los "sirios" de las planicies de Andalucía son incesantes. La situación comienza a definirse en los años 741-751, con las victorias de los contingentes orientales de Balek sobre los beréberes y, más tarde, de los faminas, que expulsarán a un gran número de insurgentes hacia África. Pero el verdadero acontecimiento que marcará el nacimiento político del Islam occidental se producirá en el 755.

La revolución abasí de agosto del 750 culmina en el exterminio de los omeyas. Después de muchos años de andar a la deriva y de diversas intentos desgraciados en el Magreb, el único superviviente de la masacre, Abd al-Rahmân, llega a España. Tras su desembarco en las playas de Almuñecar, el último omeya triunfa sobre las tropas del califa en la batalla de La Alameda. Entra en Córdoba y toma el título de emir de los creyentes. En lo sucesivo, una dinastía siria reinará sobre un verdadero estado musulmán de Occidente independiente de Bagdad. Durante dos siglos, aproximadamente, el emirato de Córdoba será escenario de revueltas —en el 850-852, especialmente, la de los cristianos— y de diversos ataques abasíes, de sus aliados eslavos, de los cristianos de Asturias y de los normandos. La edad de oro tendrá que esperar hasta el siglo X, con el reinado de Abd al-Rahmân II (912-961). Convertido en califato en el 929, el reino de Córdoba durará un siglo, cuyo fin coincidirá con la caída del poder omeya (1031). Durante este período, Andalucía llegará a ser uno de los principales centros culturales del mundo medieval. Testimonio de ello es la erección de la Mezquita de Córdoba, que eclipsa las más bellas realizaciones del Islam oriental, pero también las grandes colecciones de libros. Hacia el año mil, los califas, sobre todo Abd al-Rahmân II y al-Hakam II, han amasado verdaderos tesoros, entre los que se puede contar su biblioteca de 40.000 volúmenes, abundante en originales griegos. Con la llegada al poder de Ibn abî 'Âmir al-Mansûr, estos libros serán destruidos en un gigantesco auto de fe. Sin embargo, paradójicamente, durante la época de

mayor persecución y tensión política la producción filosófica, hasta entonces casi inexistente, tomará impulso.

La casi totalidad de la actividad filosófica de la España musulmana se concentra en los siglos X-XII. En lo que hace a la etapa posterior al califato de Córdoba —el único gran "filósofo" de esta época es ibn Hazm—, esta actividad se desarrolla en dos grandes tramos, que corresponden a sendos períodos de reorganización política del Islam ibérico, fragmentado en una multitud de pequeños reinos independientes y rivales, los *Reinos de Taifas*, que emprenden costosas guerras y firman, también, no menos costosos tratados de paz con los cristianos del Norte.

Tras la ruina del califato, los soberanos musulmanes de los diversos principados españoles se ponen, cada uno, bajo la protección de los soberanos cristianos del Norte, contra pago de un tributo anual (el sistema de los parias). Esta anarquía, que se extiende por el juego de las alianzas con el mundo cristiano, favorece las empresas individuales. Por ejemplo, permite a Alfonso VI apoderarse de Toledo (1085) y al Cid Rodrigo Díaz (el Campeador) hacerse dueño de la corona de Valencia por algunos años, luchando contra Alfonso (1092) y contra los musulmanes de África (1094, 1097) antes de morir en 1099.

Las dos grandes etapas de la reestructuración autoritaria de España, que son también los dos grandes momentos del pensamiento filosófico del Islam occidental, son las invasiones almorávides y almohades provenientes del norte de África. Se instauran así dos imperios "africanos": uno, el imperio almorávide, surge en 1086 con la conquista de los "pequeños reinos" por el sultán beréber Ibn Tāshfīn tras su victoria sobre Alfonso VI de Castilla (1086); el otro, el Imperio almohade, nace de la intervención de los "unitarios" comandados Ibn Tūmart (c. 1078/1081-1130), reformador integrista natural de Sûs, en el anti Atlas marroquí. Representantes de la era almorávide son Ibn al-Sîd al-Batalyawsî e Ibn Bâjja; por su parte, Ibn Tufayl e Ibn Rushd representan al período almohade. La derrota ante los cristianos en Las Navas de Tolosa marcará poco menos que el fin de la investigación filosófica en el Islam occidental.

Con Alfonso VIII (1158-1214) los cristianos logran obtener una ventaja decisiva sobre los almohades. La batalla de Las Navas de Tolosa, que deja un saldo de 60.000 musulmanes muertos o prisioneros, es el preludio de una reconquista total llevada a cabo en algunos años. Librados a su suerte, los *Reyes de Taifas* caen ineluctablemente. En 1236, Fernando III se apodera de Córdoba; más tarde caerán Jaén y Sevilla (1246). Por su

parte, los aragoneses y los catalanes también retoman la iniciativa; en 1228, Jaime I el Conquistador, rey de Aragón, se apodera de Mallorca. Desde 1232 a 1245 se emprenden una serie de campañas exitosas contra los musulmanes de las provincias orientales de España. Así, desde 1237 Valencia es nuevamente cristiana.

2. De Bagdad a Córdoba. La traslación continúa

Ibn Sinâ muere en 1037. El primer gran pensador del Islam occidental, ibn Hazm de Córdoba, muere en 1064. Todo el escenario parece dispuesto para que se retome la *translatio studiorum*. Cuando la filosofía se extingue en Oriente, la antorcha es retomada por Occidente: Córdoba sucede a Bagdad. No obstante, esta división es demasiado terminante. Sin tomar en cuenta a los filósofos de la "iluminación" —los discípulos de Ibn Sinâ—, los orientales continuaron con la redacción de obras filosóficas después del año mil. Además, la secuencia Avicena-Ghazâlî-Ibn Rushd no expresa toda la realidad filosófica del Islam de los siglos X-XII; no puede servir de única grilla de lectura ni tampoco proporcionar el sentido de la evolución de las ideas y de las prácticas científicas en ámbitos tan heterogéneos y tan alejados unos de otros, salvo reduciendo los fenómenos a una visión de la historia teleológicamente estructurada por la figura de Averroes. En efecto, es evidente que la obra de Ibn Rushd no constituye la totalidad de la filosofía del Islam occidental. Además, el hecho de que existan lazos profundos que unan a los pensadores almohades y almorávides, especialmente en el plano ético y político, no significa que todo el pensamiento anterior a Ibn Rushd sea un preludio al averroísmo. Por tanto, es necesario considerar la aparición de la filosofía "andaluza" explicitando sus diversos matices. La realización filosófica que experimenta al-Andalus en los siglos X y XI se inscribe, sin duda, en un movimiento de "transferencia de los centros de estudio" de Oriente a Occidente. Como el primer emir omeya, la filosofía llega a España desde Siria y desde lugares más alejados: en efecto, los libros, los textos, las traducciones, la cultura intelectual, la ciencia, todo esto llega a Córdoba como, en otra época, la sabiduría griega a Bagdad. Sin embargo, al principio, hubo menos desplazamiento que extensión o expansión de la filosofía hacia el oeste. Los dos mundos, el oriental y el occidental, coexistieron intelectualmente durante un largo período, construyendo cada uno su propio universo. Dividido entre abasíes y fatimitas, sometido a una serie de invasiones, turcas y mongolas, el Oriente comienza a apagarse progresivamente;

falâsifa, dicho de otra manera, los "filósofos", que admiten una creación *ab aeterno*. "Filósofos" se emplea en este caso como una suerte de nombre propio antes que como un nombre genérico y se aplica a un grupo socialmente e históricamente bien caracterizado (asimismo, en el Occidente cristiano, el término *philosophi* quedará reservado, en general, a una comunidad precisa: casi siempre a pensadores de tierra del Islam). Los que afirman la adventicidad del mundo, o su "novedad" (creación en el tiempo o "creación *de novo*"), se dividen a su vez según admitan uno o muchos Creadores. Los partidarios de una pluralidad de Creadores son los "magos", es decir, los partidarios del supuesto "dualismo" mazdeísta del antiguo Irán sasánida, la sabeos de Harrân, los maniqueos y los cristianos (cuya doctrina de la Santa Trinidad, según el hábito musulmán, es comparable con un triteísmo). Los que afirman la unicidad del Creador se subdividen a su vez en quienes admiten la Profecía y en quienes la niegan. Presenta así a los brahmanes, que no reconocen a los profetas, a los judíos, que no reconocen a Muhammad, y a los musulmanes. El estudio de las sectas musulmanas le permite retomar los principales puntos de discordia entre asharitas y mutazilíes: unidad divina, atributos divinos, libertad y predestinación.

Polemista agudo, Ibn Hazm también es autor de una discutible invectiva "contra Ibn Naghrîla el Judío", donde da rienda suelta a su antisemitismo.

> [Este] enemigo pertenece a un grupo que no hace bien más que el mal bajo un exterior despreciable; uno se acostumbra a no ver más que la debilidad que ellos muestran, cuando, en verdad, debajo de ella, sólo hay engaño, traición, artificio, astucia. Así son los judíos, que no consiguen nada de lo que demanda fuerza, porque Dios no les ha dado ningún vigor. Su negocio es el fraude, la perfidia, el robo en grande, la sumisión acompañada de hostilidad hacia Dios y su Profeta.

Sus sentimientos hacia los cristianos son más o menos del mismo tenor, pero testimonian un sorprendente conocimiento de su cultura, probablemente adquirido en su contacto con las comunidades mozárabes. Por último, sus consideraciones sobre el lenguaje contienen el embrión de una teoría de los actos ilocucionarios y de una lógica deóntica (*Libro sobre la buena manera de tratar las categorías jurídicas*), así como interesantes análisis sobre la relación entre lógica y gramática (*Aproximación a una definición de la lógica*).

4. Los almorávides (1086-1147)

A comienzos del siglo XI el norte de África estaba políticamente dividido: los gobernantes de la Berbería, los emires ziridas de Qairouan, se habían sacudido del dominio de sus señores, los califas fatimitas de El Cairo, pero habían cedido una parte de sus tierras a sus parientes hammaditas. Instalados en su capital, el nido de águila de la Qal'a, cerca de Bougie, los Banû Hammad reinaban así desde los años 1010/1015 en los límites del Magreb y de la *Ifrîqîya*. En España la situación era más tensa. La disgregación del poder entre diversos principados, las guerras privadas y las alianzas contra natura con los soberanos cristianos del norte habían llevado al país al borde del caos. Es en estas circunstancias cuando una cofradía de monjes guerreros procedente de las tribus beréberes sanhadjas del Sahara occidental, colocados por sus jefes bajo la dirección espiritual de un ultraortodoxo malikita, 'Abdallâh ibn Yasîn, inicia la conquista de Marruecos, donde funda una dinastía cuyos primeros soberanos serán Abû Bakr y Yûsuf ibn Tâshfîn. Después de apoderarse del Magreb hasta Argel, estos combatientes de la fe —los "marabutes", *al-Murâbitûn*, cuyo nombre viene de *ribat* (conventos fortificados construidos por los fatimitas sobre las costas africanas para prevenir las incursiones cristianas)—, "respondiendo al llamado" de algunos príncipes andaluces, emprenden la conquista de la España musulmana, explotando la debilidad de los *Reyes de Taifas*. Combatientes del Islam, los *Murâbitûn* o "almorávides" constituían una comunidad religiosa y militar donde predominaba una vida comunitaria de tipo ascética y consagrada a la plegaria y al *djihâd*. Reformadores religiosos, su estricta ortodoxia malikita parecía poco promisoria para la cultura hispanomorisca, especialmente para la cultura cordobesa, que, pese al freno impuesto por Ibn abî 'Âmir al-Mansûr, todavía guardaba resabios del esplendor y refinamiento adquiridos en los tiempos de Abd al-Rahmân III. Sin embargo, tras la victoria de 1086 sobre Alfonso VI, los beréberes almorávides adoptarán rápidamente las costumbres andaluzas: una rica vida cortesana, un arte refinado (las grandes mezquitas de Argel, Tlemcen y Nedroma) y una producción literaria y filosófica intensa marcharán de la mano y sin muchas dificultades, con el trabajo de los juristas y teólogos (por lo demás, es contra este refinamiento que se producirá la reacción almohade que finalmente desembocará en el "segundo imperio hispanoafricano").

4.1. La "controversia de Zaragoza". Ibn al-Sîd al-Batalyawsî (1052-1127)

Un siglo más tarde, la filosofía de la era almorávide asistirá a la misma "dramatización" que el Oriente abasí del siglo X en lo que hace al estatuto de la filosofía en tierra del Islam. Si en Oriente hubo una "controversia de Bagdad", en Occidente habrá una "controversia de Zaragoza". Sin embargo, en esta oportunidad, son dos musulmanes quienes toman el relevo de Abû Sa'îd al-Sîrâfî y de Mattâ. Por un lado, Ibn al-Sîd, quien aboga por la especificidad de la lengua árabe y la primacía de la gramática hablada; por el otro, Ibn Bâyya, defensor de la lógica griega.

Ibn al-Sîd (al-Sayyid), "el nativo de Badajoz" ("al-Batalyawsî"), pasa la mayor parte de su vida escribiendo y enseñando en Valencia. Es durante una estadía en Zaragoza que se produce la disputa con *el* representante de la *falsafa* del siglo XI, Ibn Bâyya. El contenido de esta discusión nos ha llegado por su *Libro de las cuestiones* (*Kitâb al-masâ'il*).

La obra principal de Ibn al-Sîd, el *Libro de los jardines* —donde el simbolismo, sobre todo geométrico, hace las veces de motor— examina las "siete tesis" de los *falâsifa* en una perspectiva teñida de pitagorismo. Por lo demás, se observa una formulación particularmente clara de la tesis del mérito intelectual que funda la doctrina filosófica de la beatitud y da sentido a la esperanza filosofal —la *fiducia philosophantium* fârâbiana—: "La esencia del hombre lleva después de su muerte al punto al cual había llegado su ciencia durante su vida, y su ciencia se parece a un círculo ideal", "que comienza en un punto y vuelve". Traducido al hebreo en el siglo XIII por Moshe ben Tibbon de Marsella, el *Libro de los jardines* ha ejercido cierta influencia en el pensamiento judío.

Ibn Bâjja (m. 1139)

Nacido en Zaragoza a finales del siglo XI y muerto en Fez en 1139, Abû Bakr ibn al Sâigh, más conocido como Ibn Bâjja (Avempace), entra al servicio de los almorávides y ocupa la función de visir del gobernador beréber Ibn Tifalwit. Tras la muerte de su protector, abandona Zaragoza, retomada por los cristianos en 1118, y se refugia en Jativa, en España oriental. Arrestado por el cargo de herejía por el almorávide Ibhahîm ibn Yûsuf ibn Tâshfin, recupera la libertad gracias a la intervención del abuelo de Ibn Rushd, el jurista Abû l-Walîd, gran *qâdî* e *imân* de la Mezquita de Córdoba. Marcha a Sevilla, donde parece encaramarse rápidamente en los puestos políticos; todo lleva a creer que fue nuevamente nombrado visir, cargo que habría ejercido por espacio de veinte años, aproximadamente. Residirá también por un tiempo en Granada y en Orán antes de morir envenenado por un siervo del padre de Ibn Zuhr (el médico Avenzoar, 1092/1095-1161).

En tierra del Islam, Avempace, como lo llamaban los latinos, gozó de la reputación de "filósofo libre de toda fe religiosa". Blanco de todos los reproches teológicos posibles e imaginables, se convierte, antes que Ibn Rushd, en el modelo del filósofo *moderno*. Antes de que la figura del árabe libertino se impusiera en el Occidente latino bajo la figura de Averroes, los musulmanes españoles estigmatizan el mismo peligro en la de Bâjja. Así, el tipo de filósofo averroísta fue identificado en España antes de que Averroes hubiese escrito una sola línea. Es al incansable ingenio literario de un escritor andaluz fanático —el temible al-Fat'h ibn Khâqân— que Ibn Bâjja debe lo esencial de los predicados con que se lo caracteriza en las historiografías. Según estos predicados, él es negador de los atributos divinos; amigo exclusivo de las ciencias (matemática, astronomía, geografía) que rechaza el *Corán* y niega la resurrección; que no somete el destino humano sino al influjo de los astros y no tiene en cuenta las amenazas y prohibiciones divinas, Avempace es al Islam occidental lo que Abû Bakr ibn Zakariyâ al-Râzî es al Islam oriental. Si la obra de Averroes nos ha sido ampliamente transmitida, las de sus dos compañeros de ignominia (o de gloria, según el punto de vista que se adopte) nos han llegado en fragmentos o en citas poco fiables. Entre las obras editadas por Ibn Bâjja —la *Carta de despedida*, el *Régimen del solitario* y la *Carta sobre la conjunción del intelecto con el hombre*— ninguna contiene rasgos de agnosticismo militante. Tal como lo podemos ver hoy en día, la leyenda negra de Ibn Bâjja puede atribuirse a la malignidad y al talento del polemista Ibn Khâqân y también a la audacia y a la sinceridad filosóficas (por lo demás reales) del interesado.

Para Ibn al-Khatib, la razón del odio de Ibn Khâqân hacia Ibn Bâjja no tenía nada de teológico; sólo se trataba de envidia, pues Bâjja había cometido la imprudencia de desmentir públicamente a Khâqân, al mismo tiempo que se jactaba de gozar de los favores de los príncipes andaluces. Feliz envidia, porque en su estilo exagerado, Ibn Khâqân logra pintar acaso el más bello retrato del filósofo rebelde que la Edad Media haya producido. Sócrates impuro y atleta del mal, su Ibn Bâjja deja una imagen de un extraordinario catador de *transgresiones*:

4.1. La "controversia de Zaragoza". Ibn al-Sîd al-Batalyawsî (1052-1127)

Un siglo más tarde, la filosofía de la era almorávide asistirá a la misma "dramatización" que el Oriente abasí del siglo X en lo que hace al estatuto de la filosofía en tierra del Islam. Si en Oriente hubo una "controversia de Bagdad", en Occidente habrá una "controversia de Zaragoza". Sin embargo, en esta oportunidad, son dos musulmanes quienes toman el relevo de Abû Sa'îd al-Sîrâfî y de Mattâ. Por un lado, Ibn al-Sîd, quien aboga por la especificidad de la lengua árabe y la primacía de la gramática hablada; por el otro, Ibn Bâyya, defensor de la lógica griega.

Ibn al-Sîd (al-Sayyid), "el nativo de Badajoz" ("al-Batalyawsî"), pasa la mayor parte de su vida escribiendo y enseñando en Valencia. Es durante una estadía en Zaragoza que se produce la disputa con *el* representante de la *falsafa* del siglo XI, Ibn Bâyya. El contenido de esta discusión nos ha llegado por su *Libro de las cuestiones* (*Kitâb al-masâ'il*).

La obra principal de Ibn al-Sîd, el *Libro de los jardines* —donde el simbolismo, sobre todo geométrico, hace las veces de motor— examina las "siete tesis" de los *falâsifa* en una perspectiva teñida de pitagorismo. Por lo demás, se observa una formulación particularmente clara de la tesis del mérito intelectual que funda la doctrina filosófica de la beatitud y da sentido a la esperanza filosofal —la *fiducia philosophantium* fârâbîana—: "La esencia del hombre lleva después de su muerte al punto al cual había llegado su ciencia durante su vida, y su ciencia se parece a un círculo ideal", "que comienza en un punto y vuelve". Traducido al hebreo en el siglo XIII por Moshe ben Tibbon de Marsella, el *Libro de los jardines* ha ejercido cierta influencia en el pensamiento judío.

Ibn Bâjja (m. 1139)

Nacido en Zaragoza a finales del siglo XI y muerto en Fez en 1139, Abû Bakr ibn al Sâigh, más conocido como Ibn Bâjja (Avempace), entra al servicio de los almorávides y ocupa la función de visir del gobernador beréber Ibn Tifalwit. Tras la muerte de su protector, abandona Zaragoza, retomada por los cristianos en 1118, y se refugia en Jativa, en España oriental. Arrestado por el cargo de herejía por el almorávide Ibhahîm ibn Yûsuf ibn Tâshfin, recupera la libertad gracias a la intervención del abuelo de Ibn Rushd, el jurista Abû l-Walîd, gran *qâdî* e *imân* de la Mezquita de Córdoba. Marcha a Sevilla, donde parece encaramarse rápidamente en los puestos políticos; todo lleva a creer que fue nuevamente nombrado visir, cargo que habría ejercido por espacio de veinte años, aproximadamente. Residirá también por un tiempo en Granada y en Orán antes de morir envenenado por un siervo del padre de Ibn Zuhr (el médico Avenzoar, 1092/1095-1161).

En tierra del Islam, Avempace, como lo llamaban los latinos, gozó de la reputación de "filósofo libre de toda fe religiosa". Blanco de todos los reproches teológicos posibles e imaginables, se convierte, antes que Ibn Rushd, en el modelo del filósofo *moderno*. Antes de que la figura del árabe libertino se impusiera en el Occidente latino bajo la figura de Averroes, los musulmanes españoles estigmatizan el mismo peligro en la de Bâjja. Así, el tipo de filósofo averroísta fue identificado en España antes de que Averroes hubiese escrito una sola línea. Es al incansable ingenio literario de un escritor andaluz fanático —el temible al-Fat'h ibn Khâqân— que Ibn Bâjja debe lo esencial de los predicados con que se lo caracteriza en las historiografías. Según estos predicados, él es negador de los atributos divinos; amigo exclusivo de las ciencias (matemática, astronomía, geografía) que rechaza el *Corán* y niega la resurrección; que no somete el destino humano sino al influjo de los astros y no tiene en cuenta las amenazas y prohibiciones divinas, Avempace es al Islam occidental lo que Abû Bakr ibn Zakariyâ al-Râzî es al Islam oriental. Si la obra de Averroes nos ha sido ampliamente transmitida, las de sus dos compañeros de ignominia (o de gloria, según el punto de vista que se adopte) nos han llegado en fragmentos o en citas poco fiables. Entre las obras editadas por Ibn Bâjja —la *Carta de despedida*, el *Régimen del solitario* y la *Carta sobre la conjunción del intelecto con el hombre*— ninguna contiene rasgos de agnosticismo militante. Tal como lo podemos ver hoy en día, la leyenda negra de Ibn Bâjja puede atribuirse a la malignidad y al talento del polemista Ibn Khâqân y también a la audacia y a la sinceridad filosóficas (por lo demás reales) del interesado.

Para Ibn al-Khatib, la razón del odio de Ibn Khâqân hacia Ibn Bâjja no tenía nada de teológico; sólo se trataba de envidia, pues Bâjja había cometido la imprudencia de desmentir públicamente a Khâqân, al mismo tiempo que se jactaba de gozar de los favores de los príncipes andaluces. Feliz envidia, porque en su estilo exagerado, Ibn Khâqân logra pintar acaso el más bello retrato del filósofo rebelde que la Edad Media haya producido. Sócrates impuro y atleta del mal, su Ibn Bâjja deja una imagen de un extraordinario catador de *transgresiones*:

El hombre de letras Abû Bakr ibn al Sâigh es una lagaña para los ojos de la religión y una aflicción para los que están en el buen camino. Era conocido por su postura malvada y por su locura, y por apartarse de todo lo que la ley divina prescribe. Indiferente a la religión, sólo se ocupaba de banalidades; era un hombre que no se purificaba jamás después de un contacto impuro y que nunca manifestaba arrepentimiento. No sabía sustraerse a los encantos de un mancebo, y los que cubre la tumba no llegaban jamás a su corazón. No tenía fe en aquel que lo había creado y formado, y nunca rehuía a la lucha en la arena del pecado. Según él, vale más hacer el mal que el bien, y la bestia, a su juicio, es la mejor guía del hombre. No estudiaba más que las ciencias matemáticas, no meditaba más que en los cuerpos celestes y en la delimitación de los climas, y despreciaba el libro de Dios, el muy prudente, al que rechazaba orgullosamente (...) Sostenía que el tiempo es una revolución perpetua, que el hombre es cosechado como una planta o una flor y que todo finaliza con la muerte.

4.2.1. El régimen del solitario o la emergencia del político

Con Ibn Bâjja el problema de la vida filosófica llega a ser un problema político explícito en la filosofía medieval. Antes de él, la cuestión de un posible encuentro entre el género de vida descrito por Aristóteles como *bios théorètikos*, vida contemplativa —dicho de otra manera: consagrado a la *théôria*—, y conducta política de la existencia sólo había sido tratada en la cumbre, en términos platónicos, en la figura de un filósofo-rey que Fârâbî rescata como imán-filósofo para adecuarlo al contexto de la sociedad musulmana. Con el imán-filósofo, es la persona del jefe, del guía espiritual, la que determina en lo sucesivo la organización de una sociedad y de una ciudad ideales, de la que es principio *final*, o sea, el rector que regula el mundo social por una suerte de causalidad de atracción, de imitación o de asimilación y que, a su vez, tenía la atracción final ejercida por el Bien platónico y la causalidad por deseo de asimilación, administrada por el Primer Motor aristotélico. El imán-filósofo, esa novedad extraordinaria que deja atrás de un solo golpe, a través de lo *político*, el callejón sin salida y la ficción de una confrontación *puramente* teórica entre *kalâm* y *falsafa*, contenía una parte del universalismo ligado a la naturaleza *autodifusiva* del Islam. Jefe de Estado, de un Estado potencialmente identificable con el conjunto de las tierras habitadas, en resumen, *monarca* potencialmente universal ("jefe de la ciudad ideal, jefe de la nación ideal y de todo el territorio habitable sobre la tierra"), el filósofo-rey fârâbîano *presentaba* —no *representaba*— al pueblo un ideal de perfección a imitar. Este ideal se definía por la noción de contemplación y suponía todo el segundo

término de la doctrina del alma, del intelecto y del conocimiento intelectual —que se formula especialmente en el tratado sobre *El intelecto y lo inteligible*. Una política noética, una politización de la teoría del intelecto, he aquí lo que instrumentaba la visión más general del papel de la filosofía y de la existencia filosófica en la sociedad musulmana. No había que reformar la sociedad, sino perfeccionar a sus dirigentes, más precisamente: la sociedad ideal es aquella donde el jefe de Estado, el imán, es también "filósofo en sentido absoluto".

Hombre perfecto, que realiza en sí mismo la perfección de la humanidad, situado allá en la cima de la felicidad, el imán-filósofo es el perfecto contemplativo "que ha alcanzado la perfección para ser a la vez inteligencia e inteligible en acto". En su *Tratado de las opiniones de los habitantes de la ciudad ideal*, Fârâbî explica en detalle cuáles son las doce condiciones innatas que debe reunir semejante hombre, y al comprobar que raramente se encuentran todas ellas juntas, precisa el punto, el número y la combinación de factores que harán que un hombre, dos hombres o un grupo de hombres puedan ser considerados como *jefes* eminentes. El principio de la supervivencia de las sociedades es la existencia del sabio. Sin sabiduría, sin sabio, "si en un momento dado la sabiduría no forma parte del gobierno", entonces la "ciudad ideal no tendrá rey", "aun cuando se cumplan las demás condiciones". Sobrevendrá "entonces la ruina".

La ciudad modelo de Fârâbî es evidentemente una modelización del hecho político. No es la ciudad del futuro, sino un prototipo que orienta la acción y la reflexión en el interior de un pensamiento que también sabe describir las "ciudades opuestas a la ciudad ideal". El ideal político de Fârâbî no está divorciado de la situación de su tiempo: entre el 870 y el 950, el Imperio abasí se desintegra, el empuje bizantino se incrementa de manera irresistible y las sectas proliferan. El imán-filósofo Fârâbî es una vigorosa contribución para la reinstauración filosófica de la ideología del califato. En la misma época, la condición real del filósofo en Bagdad es tan buena como en la época de los primeros califas abasíes: los filósofos cristianos Abû Bishr Mattâ y Yahyâ ibn 'Adî alcanzan la cima de la gloria y de las responsabilidades científicas.

Cuando Ibn Bâjja compone su obra filosófico-política, el mundo donde vive es totalmente diferente. La anarquía y la impotencia políticas de los pequeños reinos musulmanes del Islam ibérico y las sucesivas derrotas de los *Reyes de Taifas* ante los cristianos —particularmente la muy simbólica caída de Toledo (1085)— provocan, por cierto, un sobresalto unitario, el llamado de los reyes musulmanes al sultán de los almorávides,

Yûsuf ibn Tâshfin, y la unificación provisoria de la España musulmana bajo la autoridad de los beréberes del África del Norte. Sin embargo, las victorias de los almoravides frente a Alfonso VI de Castilla (Sagrajar o Zallâqa, 1086) no detendrán ni el avance de la "reconquista" cristiana ni la reanudación de la agitación —de las revueltas, incluso— en los "reinos" musulmanes.

En concreto, para Ibn Bâjja la cuestión de lo político ya no consiste, a diferencia de Fârâbî, en la refundación ideológica del califato, de hecho, no hubo otro califato en España desde el fin del califato omeya de Córdoba (1031), y en la época este dato parece irreversible. Ante la desmembración y descomposición, la actitud de Ibn Bâjja es, entonces, con los mismos elementos, opuesta a la de Fârâbî: no busca la teorización del poder político mediante la definición del perfil ético del jefe de la ciudad ideal, sino que se centra en la concepción del estilo de vida a seguir por el ciudadano ideal, que sólo tiene poder sobre sí mismo. Si bien es muy difícil determinar exactamente la estrategia intelectual de Ibn Bâjja, parece emplear el modelo fârâbîano de la ciudad ideal para definir el modo de existencia de un hombre que anticipa en la ciudad real su propia vida en la ciudad ideal. Esta moral, que es de todo menos provisoria, ya que es exactamente idéntica a lo que será en otros tiempos, se inscribe en una filosofía del *como si*. Partiendo del principio de que una ciudad ideal no tendría ni médicos ni jueces, Ibn Bâjja anticipa las consecuencias en la ciudad real: el ciudadano debe comportarse como si no fuera necesario recurrir a estos auxiliares. En una palabra: sólo tiene que vivir en lo justo.

El principio de tal anticipación supone la disolución del proyecto político global en una reforma de la existencia individual. Para que el ciudadano de las dos ciudades —la ideal y la real — se conduzca en cada una de ellas de la misma manera, cualesquiera que sean sus diferencias, es necesario que este género de vida pueda funcionar como una invariante. Esta invariante, que constituye el mínimo común denominador de lo real y lo ideal, es una existencia individual regulada. El programa político de Ibn Bâjja es individual: no se aplica a la cima del Estado, sino a la base de la sociedad; concierne a cada hombre tomado aisladamente: es una monadología política, donde el bien del conjunto no es más que la expresión de la pluralidad de las reformas individuales. Este programa, que cada uno puede aplicar desde el momento en que lo decide, consiste en cambiar de vida. Esta vida nueva, que anticipa la vida futura en la ciudad ideal, es una *vida solitaria*. El método que permite alcanzarla es lo que Ibn Bâjja llama el *régimen del solitario*.

Las etapas de la vida solitaria correponden a las de la ascesis intelectual descrita por Fârâbî para definir al imán-filósofo. Se trata del programa del aristotelismo neoplatonizante que, después de Ibn Bâjja, todos los grandes filósofos españoles adoptarán con una intensidad particular: elevarse del conocimiento abstracto de lo inteligible material (que informa una materia) al conocimiento intuitivo de lo inteligible puro (las Inteligencias separadas) y en este tránsito aprender a conocerse a sí mismo en la intelección de su inteligible. Esta progresión, que encamina a una beatitud entendida como unión —conjunción— con el Intelecto separado, se realiza en una trayectoria, un recorrido, donde nada es dado de antemano (innato), sino que es adquirido pacientemente mediante el ejercicio y el trabajo intelectual. El filósofo de Ibn Bâjja no es el filósofo-imán y profeta de Fârâbî que se diferencia de los demás hombres por un conjunto de dones innatos; es más bien un hombre que trabaja sobre sí mismo, separándose así en todos los sentidos del término; un hombre separado del mundo empírico por la contemplación intelectual y separado de los otros hombres por la soledad en que se encierra, fuera de toda tradición o transmisión religiosa o dogmática. Naturalmente, la ciudad de Ibn Bâjja sólo cuenta cuenta con unos solitarios. ¿Existe desinterés del filósofo por el destino colectivo? Más o menos. Corresponde a los jóvenes, que tienen al filósofo como modelo, la transfomación del mundo; no a él. Estos jóvenes —los *nawâbit*, los jóvenes retoños— no son los agentes de trastornos de quienes desconfiaba Fârâbî: son los sabios en ciernes. A ellos incumbe hacer la política. El papel del sabio es el de consagrarse a la sabiduría.

Los tres grados del conocimiento establecidos en la *Carta sobre la conjunción del intelecto con el hombre*, así como las tres clases de hombres definidas según su relación con lo inteligible y con el pensamiento —la masa de los hombres adherida a lo sensible, prisionera de la caverna y sin conexión con las formas inteligibles; los sabios, emergidos de la caverna, que manipulan lógicamente los inteligibles abstractos; y los bienaventurados, totalmente liberados de la materia, que llegan a ser ellos mismos luz—, son las tríadas que estructuran la política del intelecto predicado por Ibn Bâjja. Éstas organizan la problemática filosófica de una vida solitaria *en el mundo*. Es este eremitismo laico y urbano —que, en su propio género, no queda exento de una evocación de la soledad de los "locos de Dios"— el que ha sido estigmatizado —¡a causa de su libertinaje!— por un Ibn Khâqân. De hecho, lo que aquí se discute ejemplarmente por vez primera es la posibilidad misma de una vida filosófica en la sociedad medieval. La *vida solitaria* de Ibn Bâjja será retomada bajo otras formas

en el Islam occidental y más tarde en la sociedad cristiana: la condena del "egoísmo virtuoso" de 1277 en la Universidad parisiense es la respuesta latina al problema teológico-político de la soledad filosófica.

La filosofía política de Ibn Bâjja ha ejercido una profunda influencia sobre el pensamiento árabe-musulmán. También ha marcado al pensamiento judío. En pleno siglo XIV, el "averroísta" judío Moisés de Narbona resumirá el *Régimen del solitario* insistiendo en la absoluta extrañeza del filósofo: el hombre perfecto es como una *planta* colocada en un medio hostil; debe vivir como un *extranjero en su propia familia* y, por el pensamiento, *exiliarse* en la ciudad ideal, que es su país verdadero. Realmente solitario o solamente "aislado entre sus propios conciudadanos", el hombre "divino" está solo: *simplemente* es divino. Por otra parte, este retrato del filósofo funda una suerte de sociabilidad paradójica, gracias a la atracción que el más puro ejerce sobre el más vil:

> Cuando el solitario alcanza el objetivo último; cuando logra inteligir los inteligibles separados, él mismo deviene un intelecto separado. Ibn Bâjja ha sido bien inspirado al decir entonces que este ser es *divino simplemente*: los atributos de la corporeidad salen para dejar su lugar a los atributos espirituales más eminentes. Es por esta razón que le conviene el epíteto de *simplemente divino* (...) Debemos entonces aislarnos, y de esta manera lo más vil se purificará y se proclamará altamente la gloria del hombre superior.

5. La era almohade (1147-1269)

El período almorávide terminará como había comenzado: con una guerra de conquista. Surgida del sur marroquí, una nueva dinastía beréber se establece en el África septentrional y en España. En un comienzo, los *muwahhidûn* ("unitarios") o almohades estaban agrupados alrededor de su jefe espiritual Muhammad ibn Tûmart, que hacia 1122 se había proclamado *mahdî*, al igual que el fundador de la dinastía de los fatimitas. Enemigo acérrimo de todo el estilo de vida de los almorávides, Ibn Tûmart denuncia a la vez su arte, su música, sus lujosos ropajes, en una palabra, su ética, sin olvidar su teología y su jurisprudencia. Pero será su lugarteniente y sucesor, 'Abd al-Mu'min, quien emprenderá las operaciones militares: a la victoria total sobre los almorávides seguirá rápidamente la unificación del Magreb y la reunión de todos los territorios del Islam occidental en un vasto imperio que se extenderá desde Marruecos (la antigua capital almorávide) hasta Mahdiya (tomada a los normandos en 1160).

En el plano cultural, los almohades evolucionaron, como sus predecesores, hacia una expresión artística intensa (mezquita Hasan de Rabat). Gracias a dos soberanos ilustrados —Abû Ya'qûb Yûsuf y su hijo Abû Yûsuf Ya'qûb al-Mansûr—, el "Segundo imperio" significó también, contra toda previsión (en efecto, la influencia del sufismo sobre los almohades fue tan grande que logrará imponerse en el período sucesivo), un período esplenderoso para la filosofía.

Si bien la intolerancia religiosa de los califas beréberes no vino nada mal al desarrollo de la filosofía —después de todo, es bajo su reinado que Ibn Rushd, uno de los espíritus más libres de la Edad Media, redacta su obra—, por otro lado marcó el comienzo de terribles persecuciones contra los judíos y los cristianos que vivían en la España musulmana. *La "desaparición del hecho mozárabe"* ocasionada por las migraciones masivas de los cristianos del Islam hacia el norte, tiene su contraparte exacta en los judíos. Obligados a elegir entre la muerte o la conversión, muchos judíos andaluces abrazan exteriormente el Islam, pero otros abandonarán su tierra natal rumbo al norte de África y más tarde Egipto. Éste fue, especialmente, el caso de Maimónides (y su familia), que comienza su itinerario en Fez, para continuar luego hacia Acre, Jerusalén (donde llega en 1166) y Hebrón, antes de establecerse en El Cairo. El prólogo de la *Epístola al Yemen* (1172) relata en términos moderados las angustias de la persecución sufrida por Rabbi Moïse:

> Aunque estudiara día y noche las órdenes de nuestro Señor, no podría alcanzar el nivel de mis predecesores en cuanto a la dureza del tiempo y la opresión que se abate sobre mí. Porque jamás podemos vivir en paz. Trabajamos sin descanso, sin cesar. ¿Cómo podemos estudiar la Tora si el exilio nos conduce de ciudad en ciudad, de país en país? He seguido fielmente las huellas de las segadoras y he tratado de recoger las espigas de trigo bellas y menos bellas. No ha pasado mucho tiempo desde que encontré una morada.

Nacido en la violencia, el Imperio almohade comienza a desmembrarse a partir de 1228. Rechazados de España por los cristianos, los califas pierden sucesivamente el control de Túnez (1236, reino hafsida) y Tlemcen (1239, reino 'abdalwâdida), antes de ser definitivamente expulsados por los marînidas, quienes se apoderan de Marraquech (1269) y los sustituyen para dirigir un califato en adelante reducido a la porción convenida.

En el siglo XII, con Ibn Tufayl e Ibn Rushd, la filosofía alcanza su

apogeo bajo el reinado de los almohades. Pasado el 1200, se desmorona junto con el poder central.

5.1. Ibn Tufayl (m. 1185)

Nacido en Cádiz a comienzos del siglo XII, Abû Bakr Muhammad ibn Tufayl es el padre de la filosofía de la era almohade. Secretario del gobernador de Granada, Abû Sa'îd, llega a ser médico y muy probablemente visir de Abû Ya'qûb Yûsuf (1163-1184), segundo soberano de la dinastía fundada por 'Abd al-Mu'mim (1130-1163), que se había atribuido el título de califa. En 1169 presentará a Averroes ante el soberano y en 1182 le delegará su cargo de médico.

La gran obra de Ibn Tufayl es la producción más singular que haya conocido la filosofía a lo largo de toda su historia. Se trata de una novela, o más bien de un relato, cuyo título y personaje central son tomados de un texto de Avicena: *Hayy ibn Yaqzân* (*El que vive, hijo del que vigila*). Narración iniciática compuesta en dos partes, el *Hayy*, más que ninguna otra obra, merecería el título de *Robinsonada filosófica* si la expresión forjada por K. Marx en *Introducción a la crítica de la economía política* no hubiese adquirido desde entonces una connotación tan peyorativa. De hecho, en cierta medida, el *Hayy* está ligado a la obra de De Foe, si no como fuente directa, al menos como pieza que comparte el mismo horizonte cultural de procedencia. Editado por Edward Pocoke (padre) y traducido al latín en 1671 bajo el título de *Philosophus autodidactus* por Edward Pocoke (hijo), la narración de Ibn Tufayl ha sido objeto de muchas traducciones inglesas: del latín, por el cuáquero George Keith, y del árabe, por el pastor anglicano Simon Ockley. El *Criticón*, de Baltasar Gracián, está igualmente cercano al *Hayy*.

El texto de Ibn Tufayl supone dos partes precedidas de un breve cuadro sobre la situación filosófica en el Islam a comienzos del siglo XII. En primer lugar, describe la beatitud del filósofo —el sabio—, según Ibn Bâjja, que es un estado de unión, de "conjunción" (*ittisâl*) con un principio noético cósmico, el Intelecto Agente separado —unión que culmina una verdadera ascesis intelectual, un trabajo reflexivo y especulativo y que, de esta manera, adquiere la forma de una adquisición progresiva, de un esfuerzo, de un *itinerario* (solitario) hacia la perfección. Este estado, dice, "sin duda alguna Ibn Bâjja" mismo "lo ha alcanzado". Pero "no lo ha superado". Ahora bien, existe un más allá de la sabiduría filosófica que Ibn Bâjja aprecia; en ese estado existen grados a los que no es posible acceder si Dios no reemplaza la ascesis y no guía al hombre a una luz y una visión

mayores. El relevo de la actividad filosófica —la contemplación intelectual— mediante el éxtasis, que se consolida con la ejercitación, crece en intensidad y va hacia una unión que, en rigor, es más *especular* que especulativa, en el sentido moderno del término, o teorética, en el sentido de Aristóteles, puesto que culmina en un estado donde el fondo (*sirr*) del hombre se hace *espejo* (*mir'ât majluwwa*) de Dios. Esta prolongación de la vida filosófica en una suerte de vida de gracia e iluminación, constituye, para Ibn Tufayl, el pasaje del conocimiento "especulativo" (teorético), intelectual y discursivo de Ibn Bâjja al conocimiento "*sabroso*" (sapiencial), especular e iluminativo de Ibn Sînâ. El conocimiento sabroso —por gusto (*dhawq*)— que no es una "captación especulativa", ya que no surge de una secuencia discursiva, de un razonamiento silogístico, de una *teoría* —en el doble sentido de una *vista* y de una *fila*—, sino de una visión más pura, más lúcida, más feliz, más inmediata que las realidades mismas a las cuales alcanza el filósofo. Esta sabiduría que saborea lo inteligible aquí donde el filósofo bajjiano no hace más que mirarla, y que, allende, saborea lo divino mismo, define un género de vida específico: la vida de los "hombres de la amistad", superior a la "captación de los hombres de especulación", la *théôria* de los filósofos peripatéticos y el *bios théoretikos* celebrado en la *Ética a Nicómaco*. Para Ibn Tufayl la sabiduría aviceniana va más lejos que la vida filosófica de Ibn Bâjja, no la excluye, la lleva más allá hacia su propio fin. La distinción de tres clases de hombres, los bienaventurados (los hombres de la luz), los teóricos (los hombres de abstracción) y la masa (los prisioneros de la caverna), que Ibn Bâjja había introducido en su *Carta de adiós*, es así vuelta contra él: verdadero bienaventurado es el "familiar de Dios", según Avicena. Así, el bienaventurado avempaciano no es más que la perfección del teórico, no su superación interior. En efecto, hay tanta diferencia entre ellos como entre la imagen que un ciego de nacimiento puede formarse del color y la visión real que hay si recobra la vista: más luz, más gozo. Lo que nos interesa señalar, entonces, es que Ibn Tufayl rearticula la distinción *filosófica*, de origen aristotélico, entre ciencia y sabiduría, sin dejar de poner de manifiesto los aportes de sus predecesores: *la conjunción con el intelecto agente* de Ibn Bâjja viene a personificar a la ciencia; el éxtasis y los "arrebatos" (*klulasât*) avicenianos vienen a encarnar la sabiduría. En esta versión de las cosas, entonces, Avicena va más allá del aristotelismo, sin dejar de realizarlo. Un Avicena así se presenta (re)conciliado con Ghazâlî en la subordinación de la filosofía (que comprende el misticismo especulativo que baña la teoría de la "conjunción") a la "mística" pura.

y debía su inspiración a una *Carta sobre el alma* del contemporáneo de Ibn Tufayl y Gundissalinus, el cistircense inglés Isaac de l'Étoile († 1169). En efecto, ya sean cristianos o musulmanes, los metafísicos de los años 1165 hacen cumplir el mismo gesto filosófico: acabar la filosofía peripatética en una mística de la unión, la contemplación de los inteligibles en el conocimiento del Absoluto. Cuando distingue *ratio, intellectus* e *intelligentia*, Issac de l'Étoile sostiene la misma doctrina que Gundissalinus e Ibn Tufayl: más allá de la razón ("facultad del alma que percibe las formas incorporales de las cosas corporales") y del intelecto ("facultad del alma que percibe las formas de las cosas verdaderamente incorporales"), existe la inteligencia (la "facultad del alma que tiene a Dios por objeto inmediato"), la inteligencia que conoce "lo que no tiene necesidad de una forma para ser alguna cosa, ni ninguna suerte de sujeto en el cual subsistiera o consistiera o residiera, sino que se satisface a sí misma de modo pleno, es por sí misma y para sí misma", la inteligencia que supera todas las formas de pensamiento, como la "teología divina" (*theologia divina*) supera toda "teología racional" (*theologia rationabilis*).

La primera parte del *Hayy* traza el itinerario intelectual del *Viviente*: suerte de solitario bajjiano (nacido por generación espontánea sobre una isla o depositado allí por las olas a las cuales le habría confiado una joven mujer de la isla vecina) que adquiere progresivamente la filosofía por la observación, la experiencia, la especulación. A la edad de treinta y cinco años aproximadamente, el *Viviente* pasa de la primera antinomia de Kant (la cuestión de la eternidad del mundo "lo deja perplejo y *ninguna de las dos tesis tiene mayor importancia en su pensamiento*") a una teoría de Dios, concebida, en términos casi avicenianos, como un Ser necesario, Principio soberano de una jerarquía de Inteligencias cósmicas que son otros tantos espejos donde se refleja. En fin, tomando conciencia de la singularidad de su situación de hombre, intermediario entre el mundo celeste y el mundo corporal, ya que participa de los dos, Hayy se da entonces una regla de vida, un *régimen* que le va a permitir no solamente vivir acorde a la naturaleza, sino también llegar a una perfecta unión con Dios. Completándose con el vegetarianismo caro a los filósofos de la Antigüedad tardía, este régimen es una verdadera imitación práctica de lo divino: el cuidado de las plantas "imita" la bondad de los astros que presiden el crecimiento de los vegetales; el retiro, la inmovilidad, el ayuno "imitan" la inmovilidad y la impasibilidad del Primer Motor aristotélico. A los cincuenta años, Hayy, que vive recluido en una caverna, es capaz de ayunar cuarenta días consecutivos y sabe cómo arrancar su intelecto del mundo exterior y a su propio cuerpo para unirse a Dios en una contemplación exclusiva. La primera parte del relato se acaba con esta ficcionalización del *régimen del solitario*.

En la segunda parte, Hayy pasa de la soledad a la sociedad. En primer lugar, con el encuentro de Asâl, un religioso de la isla vecina que ha venido a buscar en la soledad el sentido profundo de las prácticas en uso en la "secta" a la cual pertenece (a saber, el Islam); sigue con la partida de los dos hombres para la isla o reino del rey Salâmân, verdadera encarnación del literalismo musulmán. Gracias a Hayy, Asâl comprende que la tradición religiosa es la expresión figurada de la verdad "racional" descubierta por el filósofo autodidacta; gracias a Asâl, Hayy comprende que nada en la religión de la isla vecina se opone a lo que él ha contemplado. Finalmente, no comprendiendo por qué el profeta que ha fundado tal religión se ha expresado en parábolas, Hayy decide ir a predicar su verdad a los otros hombres sin dejar de decir las cosas *como ellas son*. Aquí interviene Salâmân. Incomprendidos por el rey, desaprobados por la masa, sintiendo venir la sanción, viendo, por último, que la "enseñanza exterior" del profeta era suficiente para el grueso de la humanidad, Hayy y Asâl deciden volver a su isla. Aunque compatibles en sí, filosofía y religión no pueden coexistir socialmente.

El sentido del relato de Ibn Tufayl ha sido objeto de varias exégesis. El eje del texto es sin embargo evidente: es la afirmación de la unidad de la verdad, el reconocimiento de la dualidad (aún de la pluralidad) de los caminos que a ella conducen —la religión, con sus imágenes, sus ritos, sus símbolos y sus actos exteriores, la filosofía, que aclara la religión y le da *todo* su sentido—, la confesión de una incapacidad de la filosofía para esclarecer a la masa. Con Hayy, el régimen del solitario toma una significación política todavía más aguda: va de una redefinición pesimista del lugar de la filosofía en la sociedad musulmana y una reformulación desengañada de la relación entre los intelectuales (la élite) y la vulgaridad (los creyentes). La pareja formada por Hayy y Asâl da la medida de la sociabilidad filosófica: una soledad de a dos. La filosofía no puede reformar toda la sociedad; incluso no tiene vocación de comunicarse. Es necesario dejar a la masa con sus ritos, dejarla continuar "creyendo sin resistencia en las verdades oscuras", "huyendo de toda novedad"; el filósofo no se dirige a ella. Está bien lejos del proyecto fârâbiano. Planteada explícita y claramente, la cuestión del reconocimiento social de la filosofía está cortada por la negativa: la sociedad no ha de reconocer a la filosofía porque la filosofía no reconoce a la sociedad. Con Ibn Tufayl, la apología bajjiana

de la soledad filosófica acaba en un esoterismo social. Frente al político y al religioso la filosofía se repliega sobre ella misma. Sin embargo, la apología del esoterismo es una defensa para la tolerancia. Reclamando el derecho a callar, el filósofo mismo fija la condición de su salvación. El problema del status social de la filosofía está en adelante planteado. Una vía está trazada, en ella se va a reencontrar a Ibn Rushd y a Maimonides. Provisoriamente, el silencio del filósofo es el precio de la libertad.

5.2. Ibn Rushd (1126-1198)

Ningún filósofo ha sido tan mal comprendido ni tan calumniado como Ibn Rushd. Entre los pensadores en la tierra del Islam, ninguno influyó tanto como él en la cultura universal. Filósofo impenitente, racionalista intrépido o cínico, hombre de una "doble fe" o inventor del "doble lenguaje", todos los calificativos le han sido atribuidos. Lo más simple sería por lo tanto decir que ha puesto en un punto de ruptura la cuestión teológico-política de la filosofía, y esto en una época y en un mundo donde la filosofía era ella misma institucionalmente cuestionada por los poderes civiles y religiosos. Pensador de la era almohade Ibn Rushd ha conocido todas las vicisitudes: llevado a los honores por Abû Ya'qûb Yûsuf, es, al fin de su vida, exiliado por su sucesor Abû Yûsuf Ya'qûb al-Mansûr (1184-1199) antes de ser tardíamente vuelto a llamar a Marruecos donde muere el 10 de diciembre de 1198 sin haber vuelto a España.

Nacido en Córdoba, en una familia de juristas malekitas, Ibn Rushd, a partir de 1184, ejerce las funciones de cadi de la Gran Mezquita, que su padre y su abuelo habían ostentado antes de él. Primer médico de la corte de los Almohades (donde, a pedido de Ibn Tufayl, le sustituye desde 1182), ha redacto lo esencial de su obra entre 1180 y 1193. Considerado como el comentador de Aristóteles por excelencia (como lo testimonia el sobrenombre de *Commentator*, con el que lo han gratificado los latinos), Ibn Rushd ha podido descubrir su vocación aristotélica durante una de sus entrevistas con Abû Ya'qûb Yûsuf. Al-Mârrakushî, el historiador, ha relatado la narración que Ibn Rushd solía hacer de su primera presentación al soberano almohade. Preparada por Ibn Tufayl, la visita tenía por objetivo atraer la benevolencia del filósofo-rey sobre el joven hombre testeando sus aptitudes para la filosofía. A pesar de la apariencia socialmente pesimista del *Hayy*, el protector de Ibn Tufayl, Abû Ya'qûb Yûsuf, encarnaba en la época una suerte de realización del sueño Fârâbîano (que su hijo al-Mansûr por otra parte se encargaría seriamente de destruir). Esta figura excepcional ha desempeñado un papel fundamental en la vida de Averroes. Si se cree a al-Mârrakushî, fue el soberano mismo quien, a través de Ibn Tufayl, le pidió al filósofo que comentara a Aristóteles.

> "Un día, decía Ibn Rushd, Ibn Tufayl me hizo llamar y me dijo: "Oí hoy al emir de los creyentes quejarse de la obscuridad de Aristóteles y de sus traductores: *Rogué a Dios, decía, que se encuentre a alguno que quiera comentar estos libros y explicar claramente el sentido para hacerlos accesibles a los hombres.* Tú tienes todo lo que se necesita para este trabajo: empréndelo. Conociendo tu poderosa inteligencia, tu penetrante lucidez y tu aplicación al estudio espero que saldrás airoso. La única cosa que a mí me impide encargarme es la edad a que tú ves he llegado y mis numerosas ocupaciones al servicio del emir. Desde entonces, añade Ibn Rushd, concentré todos mis desvelos en la obra que Ibn Tufayl me había recomendado y he aquí lo que me llevó a escribir los análisis que he hecho sobre Aristóteles".

Averroes ha dejado tres clases de lecturas de Aristóteles: los *Grandes Comentarios*, los *Comentarios medios* y los *Compendios* o *Synopsis* (que las versiones latinas llamaron *Epítome*). Los textos más personales son los *Compendios*: el autor habla en nombre propio, combina las fuentes más diversas (griegas o árabes) y trata menos de las obras de Aristóteles que de las ciencias nombradas en ellas (como lo escribe brutalmente Renan, "sobre todo es por los títulos que ha reinado Aristóteles sobre el espíritu humano", las "etiquetas de sus libros han constituido durante cerca de dos mil años, las divisiones de la ciencia misma"). Pero es en los *Epítomes*, verdaderas pequeñas sumas de filosofía peripatética, donde Ibn Rushd critica a sus predecesores: a Temistio, Avicena, Ibn Bâjja en el *Epítome del tratado del alma; a Avicena, Temistio o los estoicos en el Epítome de la Metafísica*.

Los *Grandes comentarios* han inventado y definitivamente fijado las reglas del comentario literal, que, entre los Latinos, Tomas de Aquino ha continuado e impuesto como el arquetipo de la hermenéutica escolástica. Antes de Averroes, los comentarios de los textos filosóficos eran más bien paráfrasis que comentarios propiamente dichos: Avicena, por ejemplo, reescribiría enteramente la ciencia aristotélica, fundada en una exposición —a menudo irreconocible— seguida de los fragmentos que le habían servido de punto de partida. En Ibn Rushd, el texto comentado es en primer lugar recortado —al capítulo se agrega la unidad inferior que es, precisamente, el *textus*, especie de subcapítulo numerado, que permite descender en el detalle del discurso comentado—, luego cada *textus* es analizado frase por frase o secuencia por secuencia, siendo las unidades comentadas

anunciadas por una señal, a saber, la expresión árabe *kâla* ("dice"), en latín *D.d* (*Deinde dixit*: "Luego dice"), ocupaba el lugar de las comillas. Explicadas término a término (cada explicación era ella misma señalada por un "es decir"), las frases de Aristóteles son también el pre-texto a las largas disgresiones donde Averroes hace el balance de la tradición interpretativa y crítica de los otros comentadores. Éste es el caso, por ejemplo, del comentario del texto 5 del *De anima*, libro III (= cap. 4, 429 a 21-24) donde da una verdadera historia crítica de la noética especulativa desde Alejandro de Afrodisia a Ibn Bâjja. Los *Comentarios medios* son a la vez más resumidos (el texto aristotélico no está citado *in extenso*, sino solamente anunciado por las primeras palabras) y menos explícitos (la distinción entre lo que es propio de Aristóteles y lo que viene especialmente de su comentador ya no está sistemáticamente indicada como en los *Grandes comentarios*).

A excepción de la *Política* (él mismo señala que ninguna traducción había llegado a España hasta los años 1176), Ibn Rushd ha comentado todo Aristóteles: poseemos las tres variedades de comentarios (en árabe, en hebreo, en latín) para los *Segundos analíticos*, la *Física*, el *De caelo*, el *De anima* y la *Metafísica*, y, para la casi totalidad de las otras obras, o bien los *Epítomes*, o los *Comentarios medios*, o los dos a la vez. La extraordinaria difusión de Ibn Rushd en hebreo es un fenómeno fascinante, que explica y expresa la vitalidad del averroísmo judío en una época donde no queda casi nada de su pensamiento en el mundo árabe-musulmán. Además de los comentarios a Aristóteles, Averroes también ha dejado unos opúsculos filosóficos de inspiración peripatética: el *Sermo de substantia orbis*, una *Carta sobre la posibilidad de la conjunción con el Intelecto separado* y un *Tratado sobre la beatitud* (condensado del precedente).

La veneración de Ibn Rushd por Aristóteles se ha vuelto proverbial. En las *Investigaciones de la verdad*, II, II, VI, Malebranche ha preparado un listado de excesos de admiración prodigados por el Comentador al Estagirita: "La doctrina de Aristóteles es la soberana verdad. Nadie puede tener una ciencia que lo iguale, ni incluso que se le aproxime a la suya. Es él quien nos ha dado de Dios para aprender todo lo que puede ser conocido. Es a él a quien acuden todos los hombres sabios; y ellos son tanto más sabios cuanto mejor se introducen en su pensamiento"; "La doctrina de Aristóteles es la soberana verdad, porque su inteligencia marca el límite de la inteligencia humana; de suerte que se puede decir de él, con todo derecho, que ha sido creado y que la Providencia nos lo ha dado para que dejemos de ser ignorantes en todo lo que es posible de conocer"; "Aristóteles ha inventado y acabado la lógica, la física y la metafísica. Las ha inventado porque todas las obras que han sido escritas antes que él sobre estas ciencias no valen la pena que se las mencione, y han sido eclipsadas por sus propios escritos. Las ha acabado, porque ninguno de los que han seguido hasta nuestro tiempo, es decir, durante cerca de mil quinientos años, no han podido agregar nada a sus escritos, ni encontrar algún error de importancia. Que todo esto se haya podido reunir en un sólo individuo resulta milagroso y extraordinario. Cuando tal disposición se encuentra en un sólo hombre, merece ser considerado como un dios más que como un ser humano" —y Malebranche, horrorizado, concluye: "En verdad, ¿no es necesario estar loco para hablar así? Sólo la terquedad de este autor degenerada en extravagancia y locura puede explicar estos juicios."

5.2.1. Filosofía y religión

La reputación sulfurosa que se ha ligado a Ibn Rushd a lo largo de toda la historia se debe en parte a su visión particular de las relaciones entre filosofía y religión más que a sus comentarios de Aristóteles. Adversario resoluto de la "reacción" teológica de Ghazâlî, ha consagrado todo un libro —la *Incoherencia de la Incoherencia* (*Tahûfut al-tahâfut*)— a la refutación en regla de su crítica de los filósofos. Además, ha redactado dos tratados, el *Kitâb Fast al-maqâl* y el *Kashf al-manahidj*, donde ha explorado las relaciones entre la Ley revelada y la filosofía. El primero, el *Tratado decisivo sobre el acuerdo de la filosofía y de la religión*, tiene por objeto "examinar el punto de vista de la especulación religiosa: si el estudio de la filosofía y de las ciencias lógicas está *permitido* o *prohibido* por la Ley religiosa, o bien prescrito ya sea a título *meritorio* o a título *obligatorio*". El segundo, el *Descubrimiento de los métodos de demostración de los dogmas religiosos*, intenta probar la reciprocidad, dicho de otra manera, la conformidad de la Ley con la filosofía.

El punto común a los dos tratados es una distinción entre tres clases de argumentos —los argumentos oratorios, los argumentos dialécticos y los argumentos demostrativos—, que funda ella misma una reformulación de la distinción bajjiana entre tres clases de hombres. Es aquí donde se encuentra la intuición central del pensamiento filosófico-político de Ibn Rushd, aquí también reside su modernidad. En realidad, se estaría tentado de decir "*su imposible modernidad*", si se considera que algunas sociedades musulmanas parecen hoy día alejadas de las tesis formuladas por el cadi de Córdoba en la época en que los príncipes beréberes almohades reinaban sobre España y Marruecos.

En el *Tratado decisivo* Averroes sostiene que, "en relación con la Escritura [es decir, también con a la Ley], los hombres se dividen en tres clases". Una clase está constituida por todos aquellos que son incapaces de la menor interpretación —es la clase llamada "retórica", accesible a la sola predicación o solamente a los argumentos oratorios. Esta clase constituye "la gran masa", al punto de que todo hombre de sano espíritu forma parte de ella (abstracción hecha de sus otros talentos eventuales). La segunda clase es aquella de los "hombres de interpretación dialéctica"; agrupa a todos los dialécticos, por naturaleza (disposición de espíritu) o por hábito (oficio). La tercera es la de los "hombres de interpretación cierta", que son tales por naturaleza y por entrenamiento, dicho de otra manera: "Los que son formados en el arte de filosofar".

La distinción entre dialéctica y demostración está tomada de Aristóteles (*Tópicos*, I, 1, 100 a 25-b25). Para el Estagirita una demostración es "un silogismo que parte de premisas verdaderas y primeras, o incluso de premisas tales que el conocimiento que tomamos de ellas tenga su origen en las premisas primeras y verdaderas". Es "dialéctico el silogismo que concluye de premisas probables". La diferencia entre las dos formas de interpretación distinguidas por Averroes no es entonces entre una argumentación no silogística y una argumentación silogística: las dos formas de argumentación vistas son silogísticas. Todo gira sobre la naturaleza de las premisas, de la cual dependen las conclusiones. Los hombres de la segunda clase se apoyan sobre las opiniones probables, es decir, según Aristóteles, "las opiniones que son recibidas por todos los hombres o por la mayor parte de ellos o por los prudentes, y, entre estos últimos, por todos, o por la mayor parte, o por los más notables y los más ilustres"; las conclusiones a las cuales llegan son entonces simplemente probables. Los hombres de la primera clase parten de las cosas, "no sacan su certeza más que de las cosas mismas", de "indemostrables", de *apodícticos*, dicho de otra manera: de premisas evidentes por sí; las conclusiones a las cuales arriban son necesarias.

La clase de los dialécticos es, evidentemente, la de los teólogos mutazilíes y asharitas. Contra ellos Ibn Rushd progresivamente va a concentrar sus ataques, mostrando que ese "tercer inútil" es doblemente ruinoso: para la masa, pues la pervierte, y para la filosofía, a la cual sustituye indebidamente. En la perspectiva ideal de Ibn Rushd, nada debería venir a perturbar el encuentro de la masa de los hombres y los filósofos; más exactamente, nada debería venir a intercalarse entre ellos y, en este nivel, tomar la palabra para dirigirse a la masa. Se da una ley general: no debe existir ninguna comunicación entre los hombres de interpretación y los hombres comunes, pues "exponiendo las interpretaciones a los que no son capaces de entenderlas" no "se hace más que arruinar el sentido exterior en el espíritu de aquel que no es capaz de concebir otra cosa" y así, bajo la cobertura de la instrucción, "se lo conduce a la infidelidad". Esto va para los filósofos que son los hombres de ciencia y, *a fortiori*, para los teólogos que no lo son.

Exponiendo sus interpretaciones dialécticas a la muchedumbre, los teólogos transgreden una exigencia de esoterismo que deben tener todos aquellos que se dedican a la interpretación de la Escritura. Ibn Rushd no reclama contra los teólogos un magisterio social de los "demostrativos": el filósofo no es educador. Ya sean dialécticos o demostrativos, las dos clases opuestas deberían callarse. La única cosa que las distingue es que una llega a la verdad por la ciencia, mientras que la otra no llega.

Si se pregunta en el presente cómo la masa y los filósofos pueden cohabitar apaciblemente, la respuesta reside en la naturaleza de los textos sagrados mismos. Tiene dos clases de sentidos: el sentido obvio (aparente) o literal y el sentido oculto. Algunos textos deben ser tomados en su sentido obvio por todos los hombres sean quienes sean: todas las vías o métodos de lectura conducen a ello, ya sean científicos, dialécticos o retóricos. Cada uno es entonces conducido al sentido obvio por su propio camino. En este caso es infiel cualquiera que interprete alegóricamente un enunciado que debe ser tomado en el sentido literal. En cambio, hay otros textos que deben ser tomados en el sentido literal por la masa e interpretados alegóricamente por la "clase demostrativa". Si la masa llegara a tomar tales pasajes en el sentido alegórico y si, recíprocamente, los "hombres de interpretación demostrativa" vinieran a tomarlos en el sentido literal, habría, entonces, en los dos casos infidelidad. Si se hace abstracción de los textos inclasificables (donde los "demostrativos" no podrían ser excusados si se equivocasen), se ve que los *dialécticos* están verdaderamente de sobra en este dispositivo textual binario. De hecho, ya sea que deban asentir (es el primer caso) como todo el mundo al sentido literal y la particularidad de su método no haga más que expresar su idiosincrasia personal, ya sea que no puedan elevarse a otro sentido (como en el segundo caso) y, desde ese momento, no puedan alinearse con el filósofo demostrativo, no les queda más que desaparecer, puesto que los hombres de interpretación no pueden asentir al sentido literal. Así, la trampa teórica se cierra implacablemente sobre los *dialécticos*: el teólogo es bien *inútil*, puesto que él o

bien ha dicho la misma cosa que los otros (primer caso), o no tiene nada que decirles (segundo caso).

La preocupación de poner a los teólogos en posición teológico-política de *tercero excluido* es uno de los temas más fuertes del *Fasl al-maqâl*. Si para las *masas* que no conocen más que figuras y símbolos, la interpretación literal del *Corán* es suficiente y se impone; si para los hombres del silogismo demostrativo, que son los filósofos, sólo capaces de resolver por la exégesis racional las contradicciones aparentes del texto y de descubrir su sentido oculto, la Verdad es accesible por la vía de la razón, el lugar de los teólogos es literalmente un lugar de sobra, entre los que deben creer sin comprender y los que, para comprender, no han de creer. Fijados en el papel poco favorable de los que *creen comprender*, los teólogos son los que echan por tierra la exégesis literal sin ser capaces de sustituirla con la certeza de la ciencia, los que desvirtúan la exégesis alegórica abandonándose en un *alegorismo* incontrolable, responsable de todos los males de la sociedad: intolerancia, guerra, fanatismo:

> En los métodos que han seguido para fundar sus exégesis, no han estado jamás de acuerdo ni con la masa, ni con la elite: *ni con las masas*, porque sus métodos eran oscuros comparados con los de la mayoría (de los hombres), *ni con la elite*, porque basta con examinar estos métodos para ver que pecan por relación a lo que se espera de una demostración —toda persona aunque esté poco familiarizada con el arte de la silogística puede verlo a primera vista. Es más, la mayor parte de los principios sobre los cuales los asharitas han apoyado su teología son sofísticos: es así que rechazan algunas verdades necesarias, tales como la permanencia de los accidentes, la acción recíproca, la existencia de las causas necesarias, de formas substanciales y de causas secundarias.

Averroes concluye:

> La consecuencia de todo esto, es que ellos han precipitado a la gente en el odio, la abominación mutua y las guerras, han desgarrado las Escrituras en jirones y han dividido enteramente al pueblo.

El *Kashf* precisa y profundiza la crítica de la teología. Retomando la distinción entre sentido aparente y sentido oculto del *Corán*, Ibn Rushd reafirma la polaridad suficiente de una humanidad distribuida en hombres de ciencia y hombres comunes y afina su tipología del vagabundeo, distinguiendo, entre los "extraviados", aquellos que, como al-Ghazâlî, transgreden las reglas del esoterismo y divulgan las conclusiones de la ciencia, aquellos que, como Avicena, tienden a someterse a la ley religiosa, y aquellos que, por último, como todos los teólogos, ignoran los principios de la verdadera ciencia demostrativa.

La fuerza de la crítica averroísta proviene del hecho de que su análisis de las *clases* es psicológico y no sociológico. Las clases de hombres de las cuales habla Averroes no son las clases sociales. Va de suyo que los teólogos constituyen un grupo social determinado. Ibn Rushd lo sabe. Simplemente le niega de entrada todo el carácter sacro: el teólogo no es la forma "moderna" de la clase sacerdotal. La clase no es aquí más que una colección de individuos que presentan las mismas disposiciones psicológicas. El teólogo no es entonces definido por su rol social, porque este papel es secundario y depende de su psicología; no está motivado o legitimado por una necesidad social previamente reconocida. El teólogo no responde a una necesidad de la comunidad, le impone un discurso y unas normas que se originan solamente en la forma de su espíritu. Si no existieran espíritus dialécticos, no habría teología: existiría la masa de los creyentes y los filósofos, es decir, el pequeño número de hombres que vive solamente "de la ciencia y el arte". Entonces, la teología no tiene ninguna legitimidad social: expresa las actitudes cognitivas, las mentalidades, las limitaciones intelectuales específicas. Es la dialéctica quien encabeza la hermenéutica; es, también, un grupo de hombres el que impone su universo mental a los otros hombres.

Políticamente la solución averroísta al problema de la relación entre filosofía y religión no pasa entonces por un ajuste de las relaciones entre filosofía y teología, ya sea en el plano social o en el plano teórico. La filosofía no busca su salvación social en una doble *subordinación* social y teórica a la teología —un modelo que, por el contrario, estructurará el mundo cristiano de los siglos XIII y XIV. Para Ibn Rushd, incumbe al poder político organizar la vida social de tal manera que los filósofos y la masa coexistan sin ser problematizados por los teólogos. La existencia de los teólogos siendo un hecho, viene a impedir al emir de los creyentes toda comunicación con estos grupos: por una parte, entre los filósofos y la masa, por la otra, entre los filósofos y los teólogos, y, por último, entre los teólogos y la masa: "El deber de los jefes musulmanes es el prohibir los libros de ciencia religiosa, salvo a los que son hombres de ciencia; como es su deber prohibir los libros del género demostrativo a los que no son aptos para comprenderlos".

Dios ha hecho para aquellos de sus servidores que no han tenido ningún acceso a la demostración (...) la gracia de darles de las cosas demasiado abstrusas figuras y símbolos: y los ha invitado a dar su asentimiento a estas figuras porque ellas pueden obtener el asentimiento mediante pruebas accesibles a todos. Me refiero a las pruebas dialécticas y a las pruebas oratorias. Es la razón por la cual la ley divina se divide en ley esotérica y en ley exotérica. La exotérica son las figuras empleadas como símbolos de los inteligibles y la esotérica son los inteligibles que no se revelan más que a los hombres de demostración (...) Esta es la razón por la que las interpretaciones no deben ser expuestas más que en los libros del género demostrativo para que sólo los hombres de demostración puedan tomar conocimiento; mientras que si se las expone en otros libros (...) y por medio de métodos poético, oratorio y dialéctico, como lo hace Abu-Hamid (al-Ghazālī), es una falta contra la ley divina y también contra la filosofía.

Esta regulación de las "clases de hombres" repropone, bajo una forma nueva, la idea bajjiana del régimen del solitario; sobre todo, reafirma en el nivel teórico la tesis narrada por Ibn Tufayl: los filósofos de Ibn Rushd no profesan en la sociedad, forman una suerte de comunidad socialmente invisible y libre porque se consagran a una ciencia esotérica. La religión saca su provecho, su *utilidad*, que es puramente social: regula las comunidades visibles. Durante este tiempo, el racionalismo averroísta, confinado a una elite psicológicamente retirada de toda ambición mundana cuando no físicamente retirada del mundo, deja a la masa sumergida en el fideismo.

En el mundo latino el pensamiento teológico-político de Averroes ha circulado bajo la forma de un slogan, que le hace decir más de lo que decía (incluso lo contrario de lo que pensaba): *nulla lex est vera* ("ninguna religión es verdadera"), *licet possit esse utilis* ("incluso si puede ser útil"). En seguida, la leyenda le ha atribuido la "Blasfemia de los tres impostores". En su *Diccionario* Bayle todavía citará una versión extrema de las palabras atribuidas a Ibn Rushd, donde el judaísmo es definido como una "religión de niños", el cristianismo como una "religión imposible" y el Islam como una "religión de puercos". Sin ir a estos extremos, el *De erroribus philosophorum* de Gil de Roma, desde el siglo XIV, ha impuesto el retrato de un Averroes libertino:

Averroes ha renovado todos los errores de Aristóteles, pero, es menos excusable, porque ataca directamente nuestra fe. Independientemente de los errores de Aristóteles, se le puede reprochar el haber censurado todas las religiones, como se ve en el II y el XI libro de su *Metafísica* donde censura la Ley de los cristianos y la de los sarracenos, porque ambas admiten la creación *ex nihilo*. También censura las religiones al comienzo del libro III de su *Física*; y, lo que es peor, califica de "habladores", "charlatanes", gentes desprovistas de razón, a todos los que pertenecemos a una religión. En el libro VIII de su *Física*, por último, censura las religiones y llama a las opiniones de los teólogos "fantasías", como si les convenciéramos por capricho y no por razón.

Gil no podía evidentemente saber que la palabra latina *loquentes* ("charlatanes", "habladores") traducía —bastante desgraciadamente es verdad— el árabe *mutakallimûn* ("teólogos") y remitía precisamente a los teólogos mutazilíes y asharitas. Fundada sobre un contra sentido, su lectura, por otra parte, bastante justa, aunque un poco excesiva, no ha dejado de prevalecer.

5.2.2. El monopsiquismo

De todas las doctrinas filosóficas de Averroes, junto con la teoría de la eternidad del mundo, es la teoría llamada de la "unidad del intelecto" la que ha tenido más resonancia. Leibniz en el *Discurso sobre la conformidad de la fe con la razón*, que abre sus *Ensayos de teodicea*, ha caracterizado la doctrina e inventado la palabra que la califica hoy día: "monopsiquismo".

Leibniz relaciona la doctrina de la unidad del intelecto con la problemática de la inmortalidad del alma. Resume así la posición de Averroes:

Este comentador, siguiendo lo que los intérpretes griegos habían ya enseñado, pretendía que, según Aristóteles e incluso según la razón misma, lo que se tomaba casi por la misma cosa, la inmortalidad del alma no podía subsistir. He aquí, su razonamiento. El género humano es eterno, según Aristóteles; entonces, si las almas particulares no perecen, es necesario recurrir a la metempsicosis rechazada por este filósofo; o, si hay siempre almas nuevas, es necesario admitir la infinitud de estas almas conservadas de toda eternidad; pero la infinitud actual es imposible, según la doctrina del mismo Aristóteles: entonces, es necesario concluir que las almas, es decir, las formas de los cuerpos orgánicos, deben perecer con estos cuerpos, o al menos el entendimiento pasivo que pertenece propiamente a cada uno. De suerte que no quedará más que el entendimiento activo, común a todos los hombres, que Aristóteles decía provenir desde fuera, y que debe trabajar por todas partes donde los órganos son dispuestos, como el que viento produce una especie de música cuando es impulsado en los tubos del órgano bien ajustado.

Es esta doctrina de la unidad del "entendimiento activo" (en términos averroístas el "intelecto agente") que Leibniz atribuye a Averroes —el "entendimiento pasivo" queda apropiado a cada hombre individual— una interpretación de Ibn Rushd que ha prevalecido entre sus primeros lectores latinos, pero que ha sido abandonada en lo sucesivo. Una vez unidas las nociones de "alma universal" y de "alma del mundo", la doctrina de la unidad del intelecto agente es calificada de monopsiquismo (siendo formado el término sobre el modelo de "monofisismo" aplicado a los cristianos jacobitas):

> El alma del mundo de Platón ha sido tomada en este sentido por algunos; pero parece que los estoicos dijeron que en esta alma común se absorben todas las otras. Los que son de este sentimiento podrían ser llamados *monopsiquitas*, puesto que según ellos verdaderamente sólo hay un alma que subsiste.

Tal como es, en realidad, la doctrina del alma de Averroes tiene un conjunto de tesis que se habitúa a resumir así: el individuo humano está constituido por el alma sensitiva individual, extendida y unida al cuerpo según el ser; el intelecto "material" ("hilético" o "posible") es una substancia separada y eterna, separada del cuerpo humano, única para todos los hombres y que no es forma substancial del cuerpo; el intelecto agente es una substancia separada que tiene por función abstraer los universales de los individuos; el conocimiento individual se efectúa en el hombre por intermedio de imágenes o fantasmas individuales; este conocimiento se llama "intelecto especulativo", él es individual y destructible de hecho su unión con las imágenes; una vez cumplido el conocimiento humano, el intelecto posible se une al intelecto agente y forma con él el "intelecto adquirido" (*al-'aql al mustafad*), y es en este estado, la "conjunción" o "conexión" del alma con el intelecto separado, en el cual consiste la felicidad suprema del hombre que está asociada a él.

Estas tesis desconciertan al lector moderno, especialmente la que plantea un intelecto hilético separado del alma humana. Renán veía allí una afirmación oscura e inadecuada de "la universalidad de los principios de la razón pura" y la, no menos embarazosa, de una "unidad de constitución psicológica en toda la especie humana". Según él, "sacando la consecuencia inmediata" de los fragmentos de la teoría expuesta por Aristóteles en *De anima* III, 5, el monopsiquismo averroísta no habría hecho, hipostasiando groseramente afuera del alma, más que anticipar *torpemente* un dato (que se dirá, a elección, fundamental o controvertido) de la psicología "moderna": la unidad o universalidad de la razón. Frente al diagnóstico de Renán, la reacción de un espíritu moderno no puede ser más que brutal. Ésta es la cuestión: *¿Cómo se puede ser averroísta?*, o, si se prefiere: ¿qué tipo de perversión o insuficiencia intelectual lleva a hipostasiar al exterior del alma los primeros principios y las reglas más generales del pensamiento humano?

Plantear este tipo de cuestiones es faltar a la especificidad de la noética peripatética; también es concentrar sobre Averroes una reacción que todos los comentadores griegos y árabes de Aristóteles podrían suscitar. La tesis averroísta sobre el conocimiento humano es que cuando, actualizado por él, el intelecto hilético se une al intelecto agente, el hombre también se une al intelecto agente. El estado que, en ese momento, es el "nuestro" se llama "adquisición" e "intelecto adquirido". ¿Es esta tesis "averroísta"? De hecho, Ibn Rushd mismo recuerda que ésta se remonta a Alejandro de Afrodisia.

En el *Gran comentario sobre el tratado del alma*, II, com. 36, que interpreta *De anima*, 431 b 16 - 431 b 19, Averroes trata las dos cuestiones suscitadas por el texto. La primera es: ¿puede o no puede pensar el intelecto hilético los seres separados? La segunda: si el intelecto hilético puede pensar los seres separados ¿puede aún hacerlo en tanto está unido a nosotros? Frente a este doble problema, comienza por señalar que Alejandro, sobre ese asunto, ha titubeado y que las tesis de su *De intellectu* parecen contradecir las de su *De anima*. Este no es más que un punto de un amplio desarrollo, entrecortado con una referencia a Fârâbî, en el que Ibn Rushd resume la teoría del intelecto adquirido según Alejandro: cuando el intelecto que está en potencia (dicho de otra manera: el intelecto hilético) es actualizado, entonces la inteligencia agente se une a nosotros y gracias a ella pensamos los seres separados y hacemos pasar los seres sensibles al estado de contenidos del pensamiento en acto en la medida en que "este intelecto" se hace forma en nosotros. ¿Cuál intelecto? Lo que sigue del texto lo precisa inmediatamente: el intelecto agente.

> Y lo que Alejandro quiere decir en este pasaje, es que, cuando el intelecto que está en potencia es completamente actualizado, entonces este intelecto (el intelecto agente) se une a él y se hace forma en él, y gracias a esto podemos entonces pensar los otros seres por su intermedio. Esto no quiere decir que el intelecto hilético piensa el intelecto agente y que a causa de este pensamiento se produce una unión del intelecto hilético con el intelecto agente, esto quiere decir que la unión de este intelecto agente con nosotros es causa

de que él (el intelecto hilético) piense el intelecto agente y nosotros, por su intermedio, pensemos los otros seres separados.

La tesis de Alejandro es entonces la siguiente: cuando el intelecto que es en acto ha llegado a ser causa formal del intelecto hilético en el ejercicio de su operación propia, cosa que resulta de una ascensión del intelecto hasta esta forma misma, entonces es llamado *intelecto adquirido*, porque es en este estado que llegamos a pensar por su intermedio, *i.e.*, cuando es para nosotros forma. Esto es así, puesto que, como lo precisa Ibn Rushd, en este momento, este intelecto es para nosotros "forma última".

¿Qué es, entonces, lo que distingue a Ibn Rushd de Alejandro? Si se tienen en cuenta las dificultades del estilo doxográfico del pensamiento averroísta y la de la multiplicidad de lenguas que se cruzan en su transmisión, se puede intentar reconstruir los principios de su noética a partir de algunos principios simples:

1. La existencia del *intelecto* en el hombre —es una tesis que resulta del hecho de que, en varias ocasiones, Ibn Rushd habla de dos actividades que "el intelecto que está en nosotros cumple en tanto que es considerado como nuestro": [a] pensar (*intelligere*), actividad que compete a la categoría de la pasión; [b] actualizar los inteligibles extrayéndolos y despojándolos de lo que los envuelve.

2. La actividad intelectual en el hombre está en el poder del hombre (*in voluntate nostra est*): depende de la voluntad humana de pensar (*intelligere intellecta*), es decir, de comprender (*comprehendere intellecta*), y de abstraer (*extrahere formas*), es decir, de producir los inteligibles (*facere intellecta*). En otras palabras, pertenece al hombre el marchar o no hacia la unión con el intelecto (*moveri ad continuationem*).

3. La existencia de dos tipos de actividad intelectual en el hombre está explicado por el hecho de que hay en el alma humana tres partes de intelecto (*in anima sunt tres partes intellectus*). Esto no quiere decir que el intelecto del alma tiene tres partes, sino solamente, que tres partes del intelecto están presentes en el alma humana: el *intellectus recipiens*, el *intellectus efficiens* y el *factum* (= el producto) de los dos, igualmente llamado, según las necesidades del análisis, *intellectus speculativus*. El status de este *intellectus speculativus* es doble.

4. [1] En un punto estratégico de su texto, es decir, cuando toma sus distancias con respecto a Temistio y Alejandro, Ibn Rushd explica que el intelecto llamado "especulativo" puede ser considerado como "engendrado a partir del intelecto agente y de las primeras proposiciones", las que están en posición de materia o instrumento frente a aquel. A juzgar por este pasaje el hombre tiene, entonces, dos accesos a lo inteligible: uno es natural, éstas son las primeras proposiciones, es decir, los "primeros inteligibles naturalmente conocidos" —naturalmente, es decir, por la eficacia del intelecto agente; el otro acceso es voluntario, son los inteligibles "adquiridos a partir de las primeras proposiciones": las conclusiones (*conclusiones*), las cuales inteligibles, o *intellecta speculativa*, permanecen al mismo tiempo como producto de la sola actividad del intelecto agente en el hombre, las proposiciones conocidas naturalmente no intervienen más que a título de causa material o instrumental. Esta primera acepción del *intellectus speculativus* corresponde a lo que algunos autores del siglo XIV han llamado el "objeto de la ciencia": la proposición que termina un silogismo concluyente. Se está aquí en el nivel del razonamiento, entonces de la tercera, en rigor de la segunda, operación del intelecto, no en el nivel de la primera, la captación de las quididades simples. La dificultad, pero al mismo tiempo el interés de la noética de Ibn Rushd, es que el *intellectus speculativus* designa tanto los inteligibles simples cuanto las *conclusiones* y que, en los dos casos, el sujeto es el mismo: el intelecto hilético. Dicho de otra manera: [4. 2] existe en el hombre un cierto tipo de pensamiento (*intellectus qui est in nobis in actu*) que es el fruto de una "composición de los intelectos especulativos y del intelecto agente" —este tipo de pensamiento supone él mismo muchos tipos de unión, todos determinados según el *analogon* de la relación forma/materia: en primer lugar, la unión del alma con los intelectos especulativos, a travé del sesgo de las "formas imaginables", es decir, los *phantasmata*; luego, la unión del intelecto agente con los intelectos especulativos, que hace de ellos inteligibles; por último, la unión del intelecto agente con el hombre a través de la unión del hombre y de los intelectos especulativos, lo cual no es posible más que en la exacta medida en que, como lo sostiene Ibn Rushd:

> En la medida en que el intelecto hilético es capaz de pensar ambos, a saber: las formas materiales y las formas separadas, el sujeto de los intelectos especulativos y del intelecto agente es un solo y mismo sujeto, y es el intelecto hilético. Lo que se puede ilustrar por el ejemplo del diáfano que recibe simultáneamente el color y la luz, mientras que la luz es la causa eficiente del color.

El doble empleo de la expresión *intellectus speculativus* no tiene nada de extraordinario, corresponde a la doble operación del intelecto llamado "teorético" expuesto por Aristóteles en *De anima* III, 6 antes de tra-

tar sobre el intelecto llamado "práctico" en el capítulo 7: la intelección de los estados de cosas proposicionales y la intelección de las naturalezas simples o conceptos. Las dos operaciones se distinguen también —comprendidas según Ibn Rushd— a un nivel que se puede decir *instrumental*: según él, en efecto, aun cuando, como lo señala él mismo, se trata de una simple metáfora, la intelección de los conceptos, la primera operación del espíritu, ve al intelecto agente servirse casi instrumentalmente de las *formas imaginarias* para llevar el intelecto posible al acto y producir en él los intelectos especulativos en el primer sentido del término: la "simple aprehensión" de los escolásticos. Este proceso es descrito (*De anima* III, com. 18), por otra parte, en el lenguaje más psicológico de la teoría de la abstracción; incluso el intelecto agente se sirve casi instrumentalmente de las "primeras proposiciones" o primeros principios para formular y ordenar las conclusiones que constituyen el objeto del conocimiento científico o demostrativo. El término de *intellectus speculativus* asume entonces en Ibn Rushd la descripción de dos estados diferentes de la actividad intelectual que se desarrolla en nosotros.

Así, la noética averroísta reposa sobre esta tesis central: el intelecto hilético no está originariamente unido al hombre en tanto actualizado por las formas no materiales, no se une a él más que ulteriormente, una vez que ha sido actualizado por intermedio de las formas imaginarias y de las formas no materiales que son "inteligibles en sí". Esto da lugar a un estado de pensamiento que el Comentador llama *intellectus in habitu*. Se podría preguntar si el intelecto hilético no está siempre separado del alma humana, no uniéndose a ella más que en ocasión de un pensamiento, cualquiera sea su nivel de intelectualidad, si, por doquier, Ibn Rushd no hacía alusión a "una primera unión, la unión que es el hecho de la Naturaleza", como para oponerla a un tipo de unión más relevante. En efecto, en el sistema averroísta el intelecto hilético se une al menos de dos maneras al alma humana, y esto siempre en ocasión de una actividad intelectual que se desarrolla bajo la entera tutela del intelecto agente. La diferencia entre las formas materiales y las formas no materiales concierne a lo inteligible mismo, a su grado de independencia en relación a la materia; sin embargo, va de suyo que, incluso si llega Ibn Rushd a decir que todos los "intelectos especulativos existen en potencia en el alma humana", no es para decir que el alma humana contiene al intelecto hilético en potencia, sino solamente, que ella está siempre potencialmente unida a él, esto sea por naturaleza o por ocasión de su actualización parcial, puesto que, en un sentido, todos los intelectos especulativos están potencialmente unidos al hombre

cada vez que el alma humana está actualmente unida al menos a uno de ellos.

5.2.3. La psicología averroísta del conocimiento y la modernidad

¿Cuál es el valor filosófico de una teoría tan distante de la psicología moderna del conocimiento? ¿Cómo se puede ser averroísta? Es necesario resguardarse de toda tentación hagiográfica. Luego de las afrentas de una historia de la noética centrada sobre el episodio de la "refutación de Averroes por Tomás de Aquino", fuente de inspiración de la pintura italiana de Francesco Traini y Taddeo Gaddi a Benozzo Gozzoli, no sería necesario crear otros errores de perspectiva y bosquejar un fresco enteramente organizado en torno del filósofo cordobés. Para comprender bien la especificidad de la doctrina averroísta y para tomar toda la medida de su sorprendente modernidad, es necesario ver que el problema de Ibn Rushd no es tanto explicar si en el alma humana están en potencia todos los inteligibles como de determinar cuál es el *sujeto* del pensamiento humano, a saber, lo que le permite al hombre pensar, dicho de otra manera, de sufrir la actividad del intelecto agente. A esto, responde Averroes: es el intelecto hilético, *sujeto doble*, que soporta a la vez los inteligibles en acto y el agente que los actualiza. Insistir aquí sobre el hecho de que los inteligibles existen en potencia en el intelecto hilético no sería más que una concesión a la tradición interpretativa que, hasta un cierto punto, desnaturalizaría la verdadera intención de Ibn Rushd; de hecho, lo que el Comentador quiere decir es que la unión del intelecto agente al hombre es la causa del pensamiento, no a la inversa. Contrariamente a lo que sostienen muchos de los intérpretes, lo que interesa principalmente a Ibn Rushd no es el intelecto hilético sino el intelecto agente: en primer lugar, se sabe que la separación absoluta de los dos principios del pensamiento no está claramente afirmada; luego, si el intelecto agente es eterno y siempre en actividad, no tiene lugar de reificar, de hipostasiar en parte, un intelecto posible que sería pura vacuidad; por último, tal como se la representa Ibn Rushd la función del intelecto hilético no es la de permitir la aplicación de la actividad del intelecto agente en el alma humana, sino la de asegurar en ella la *continuación* de esta actividad.

El pensamiento aparece en el hombre por una prolongación (*continuatio*) de la actividad intelectual en él: la metáfora central de la noética de Ibn Rushd no es tanto la idea del contacto o de la conexión tan cara a Ibn Bâjja, como la idea de continuidad. El Pensamiento tiene lugar sin tregua, cada hombre recibe algo, de un tiempo a otro, pero, sin embargo, el

Pensamiento jamás está solo: siempre hay alguien para recibir, es decir, para *continuar* en él lo que continúa en el Pensamiento. No obstante, el Pensamiento no cesa de comprenderse a sí mismo: el intelecto hilético no está afectado por el hecho de que él, a veces, es continuado en las formas imaginarias presentes en un individuo y, otras veces, se encuentra falto de tales formas; si se lo considera de manera absoluta —es decir, no tanto en relación con un solo hombre, sino en relación con la especie humana entera—, no cesa de pensar (*semper invenietur intelligens*) como el intelecto agente mismo.

La presencia en el alma humana de una forma imaginaria abre potencialmente en ella el espacio de lo pensable puro, lo que se llama "unión con el intelecto posible", la cual se efectúa cuando el inteligible abstraído en él se descubre, por su continuidad, en el hombre unido al intelecto posible en la operación del intelecto agente. Esto tiene dos consecuencias: [a] si el intelecto posible jamás está totalmente desprovisto de toda actualidad (de todo "contenido"), el hombre es siempre capaz de pensar; [b] en la medida en que se efectúa, la unión del hombre con el intelecto posible es siempre una unión con el intelecto agente.

La tesis [a] está claramente afirmada en este pasaje del *De anima* donde Ibn Rushd afirma que los primeros inteligibles, a saber, los primeros principios, es decir, las proposiciones, pero también los conceptos (*formationes*) primeros, son permanentemente objetos de captación:

> Puesto que, en función misma de lo que dice Aristóteles (en 429 a 21-24), nuestra opinión ha sido que el intelecto hilético era único para todos los hombres y, puesto que, de aquí, hemos pensado nosotros que la especie humana era eterna, como lo hemos afirmado en otros pasajes, es necesario, al presente, admitir que el intelecto hilético jamás está desprovisto de los principios naturales comunes a toda la especie humana, yo quiero hablar, pues, de las primeras proposiciones y de los conceptos de las cosas singulares comunes a toda la especie humana.

La tesis [b] incumbe a la evidencia de la asimilación operada entre la unión potencial del hombre con los intelectos especulativos y la unión potencial del hombre con el intelecto agente, tal como está elaborada aquí:

> Puesto que los intelectos especulativos nos están unidos por intermedio de las formas imaginarias, y, puesto que, con esos intelectos especulativos, está el intelecto agente el que nos está unido (en efecto, es la misma cosa que [comprendiendo el intelecto agente] comprenden los intelectos especulativos, a saber, el intelecto hilético), hace falta necesariamente que el intelecto agente nos sea unido a través de la unión de los intelectos especulativos [con nosotros]. Y es evidente que cuando todos los intelectos especulativos existen en nosotros en potencia, este intelecto [agente] nos está unido en potencia. Y cuando todos los intelectos especulativos existen en nosotros en acto, entonces, nos está unido en acto. Y en tanto que algunos de estos intelectos están en potencia y otros en acto, en parte nos está unido y en parte no: y esto es lo que se llama ir hacia la unión (*moveri ad continuationem*). [...] Y la razón por la cual solamente es después que estamos unidos con este intelecto, y no de entrada, es igualmente evidente. En efecto, en tanto que él es para nosotros forma en potencia y que nos está unido en potencia, es imposible pensar cualquiera que sea por su intermedio. En cambio, cuando se hace para nosotros forma en acto (lo que tiene lugar cuando se continúa en nosotros en acto), entonces, es por él que pensamos todo esto que pensamos y es por él que efectuamos la acción que le es propia.

La admisión simultánea de las tesis [a] y [b] constituye una respuesta fuerte a la contradicción del platonismo y el aristotelismo que socava la noética del peripatetismo neo-platonizante que ha dominado toda la historia de la filosofía tanto en tierra del Islam como en países cristianos. Esta contradicción subyace así al conjunto de la problemática medieval del pensamiento: rechazando las ideas de Platón, pero negándose a confundir lo empírico y lo trascendental, Ibn Rushd resuelve el problema del origen de los conceptos puros elevando al rango de modelo general del pensamiento lo que, en Aristóteles, no era más que un elemento de su metafórica general: la luz. Lo que cuenta, para él, no es la comparación del proceso del pensamiento con la iluminación, es la aplicación del modelo físico de la propagación luminosa, que hace del intelecto posible lo diáfano del pensamiento, que compara la aparición de lo pensable a la formación de los colores y asimila el intelecto agente a una luz que proporciona transparencia donde sea que ella se encuentre. La intuición central de Ibn Rushd es que no hay Formas separadas de todo pensamiento, sino que hay un inteligible puro, porque hay un Pensamiento puro que no cesa de pensar y de pensarse: ser hombre es unirse a este proceso y disponerse a él en primer lugar, dejándolo, para después dejarlo desarrollarse en él. Por esta razón, Ibn Rushd distingue dos clases de continuación del hombre con el intelecto: en la primera, el intelecto llamado "habitual", el intelecto agente es causa eficiente del inteligible en el alma; en la segunda, se hace él

mismo forma del alma, al punto de que el hombre cumple por él lo que hace de él un hombre:

> Cuando este movimiento [la ascensión hacia la unión] alcanza su término final, entonces, de un solo golpe (*statim*), el intelecto se nos une bajo todos los modos. Está, pues, claro que la relación que mantiene con nosotros en esta condición es comparable a la que nos une con el intelecto habitual (*intellectus qui est in habitu*). Y, puesto que es así, es necesario que el hombre piense el conjunto de seres por un intelecto que le sea propio y que ejerza sobre todo una actividad que le sea propia, exactamente como, de la intelección propia, piensa todo lo que es por intermedio del intelecto habitual cuando él [le] está unido gracias a las formas imaginarias.

Esta segunda conjunción, formal y no solamente eficiente, está descripta con Temistio como un estado casi divino:

> Y bajo esta relación el hombre se parece a Dios, como lo dice Temistio, de aquí mismo que, en cierta manera, es el conjunto de los seres y que, en cierta manera, los conoce a todos; en efecto, los seres no son ninguna otra cosa que su ciencia y no hay otra causa de esos seres que su ciencia misma. Y esta condición (*ordo*) es verdaderamente admirable y este modo de ser es verdaderamente extraordinario.

Ella es el objeto de la esperanza (*fiducia*) filosofal mencionada por Fârâbî:

> En efecto, la esperanza de una posibilidad de continuación del intelecto hasta nosotros consiste en plantear una relación del intelecto al hombre al doble título de forma y de agente, y no al solo título de agente.

Si volvemos a la noción de intelecto adquirido, vemos que la verdadera acepción averroísta de la *adeptio* designa esta segunda continuación, un tema de origen fârâbîano, que, sin hablar de todo lo que los separa, por otra parte, es suficiente para distinguir a Ibn Rushd de Alejandro. De hecho, es solamente porque hay *continuación generalizada* del intelecto agente hasta el hombre, vía la continuación del intelecto hilético —que condiciona todo— que existe, para Ibn Rushd, intelecto adquirido: si, como lo sostiene Alejandro, el intelecto hilético era engendrado y corruptible, si era forma natural de un cuerpo, el intelecto agente no podría unirse al hombre, ni como forma, ni tampoco como causa eficiente del pensamiento humano: "Quien toma el intelecto hilético como engendrable y corruptible no puede, según mi opinión, hallar algún medio natural de explicar cómo podría efectuarse una unión con los inteligibles separados". El error de Alejandro no es solamente el de creer que el intelecto hilético es engendrado, cuando es eterno, sino de pensar que es primero en el hombre según el orden del ser o del engendramiento, cuando es solamente *primero en el orden de la unión*. Esta posición hace que, acordando con Alejandro sobre el status del intelecto agente, Ibn Rushd no pueda admitir con él la tesis sobre el intelecto adquirido, y aunque él tome prestadas algunas de sus formulaciones.

La tesis averroísta sobre el intelecto es difícil de comprender como sistema en la medida en que procede de una serie de exclusiones adaptadas a la trama de un texto comentado. La actitud del Comentador hace pensar en la del navegante enfrentado a la dolorosa alternativa: o Charibde o Sicilia —al filo del escrito de Aristóteles, los escollos se levantan: aquí, Alejandro, allá Temistio o Teofrastro, incluso Fârâbî y Avempace. Ibn Rushd los evita tanto a unos como a otros, tomando aquí o allá lo que es bueno para su filosofía. En suma, el problema fundamental de su doctrina es la unión, la *continuatio*, del hombre con el intelecto hilético, un intelecto que es único para todos los hombres en la medida en que es el mismo para todos los hombres, y que es imposible de ser de otra manera que eterno, si es que el Pensamiento que se piensa a sí mismo se piensa eternamente, puesto que designa lo que, precisamente, en el Pensamiento *se* piensa.

En el curso de los siglos, la doctrina de Ibn Rushd ha recibido multitud de interpretaciones, todas divergentes, todas parcialmente justificadas. Z. Kuksewicz ha mostrado por cuales estados ha pasado la corriente llamada "averroísmo latino". Sobre todo, ha señalado el papel desempeñado por "el concepto de identidad del lugar y del sujeto (*non differens loco et subiecto*)" en el análisis del "segundo problema fundamental de la psicología averroísta": la unión del intelecto con el individuo humano —problema que "analiza en relación con el del conocimiento intelectivo del hombre". Este concepto, típicamente averroísta, reposaba, según Z. Kuksewicz, sobre una concepción de lo *espiritual* que "no poseyendo propiamente ni lugar ni sujeto, no puede estar separada de un ser individual y material cualquiera que sea" y entonces, "está siempre presente, como si envolviera y penetrara" necesariamente "todo ser material". Esta observación merece ser retomada: el problema central de la noética averroísta es de orden *tópico* o *topológico*, es un problema de sujeto y de lugar que se deriva de la inasignabilidad local del inteligible como del pensamiento,

una inasignabilidad que hace que se pregunte siempre, al leer a Ibn Rushd, si, para él, es el intelecto que conoce por el hombre o el hombre el que conoce por el intelecto, o los dos, el uno no siendo sin el otro. No es entonces por casualidad que la noción de *continuatio* es constantemente alegada por Averroes como la que explica la unión del intelecto y del individuo humano por el conocimiento intelectivo del hombre y el conocimiento intelectivo del hombre por la unión del intelecto y del individuo humano: el sujeto del pensamiento, el intelecto hilético, está a la vez siempre unido al intelecto agente, siempre potencialmente unido a las almas humanas existentes y siempre actualizado en un cierto número de intelectos especulativos que corresponden al producto de la actividad del intelecto agente sobre las intenciones imaginarias de las almas humanas. No se pueden describir las condiciones del pensamiento más que a partir del hecho del pensamiento; el hecho del pensamiento es bello y un *factum*, un producto paradójico en la medida en que el hombre piensa a voluntad, pero no puede pensar sin el intelecto que opera interiormente en él, un producto cuya interioridad es ella misma insituable en otra parte que en la intelección misma, siendo dada la *apropiación* de las naturalezas del hombre y del intelecto y su identidad de lugar y de sujeto.

6. El "después de Averroes"

La influencia de Ibn Rushd sobre los pensadores árabes de España puede ser que haya sido contrariada por su desgracia final y su exilio en la antigua ciudad judía de Lucena (Elisâna), cerca de Córdoba. Durante su desgracia, el filósofo ha de sufrir diversas humillaciones. La crónica relata que fue expulsado por una turba de una mezquita cuando había ido con su hijo para la plegaria de la tarde. Según Munk, "sus discípulos abandonaban sus lecciones, y temían incluso de invocar su autoridad". Sin embargo, no se puede concluir que, con su exilio, después su muerte, ha cesado toda actividad filosófica en el Islam occidental. Ciertamente, después de 1198, la situación de la filosofía no ha cesado de deteriorarse en España y el Magreb, pero esta extenuación progresiva es independiente de la fortuna póstuma de Averroes. La principal causa de esto es la intensificación de la reacción teológica y la política intolerante llevada a cabo por los soberanos almohades bajo la presión del pueblo. Ninguno de los discípulos de Averroes ha adquirido renombre filosófico después de él, excepto Ibn Tumlûs (1164-1223), médico del califa almohade al-Nâsir y alumno supuesto de Ibn Rushd, autor de una paráfrasis de las *Categorías*, de los *Analíticos* y

de una *Introducción al arte de la lógica*, o, evidentemente, el gran místico sufí Ibn 'Arabî (1165-1240). Los filósofos de envergadura son pocos.

6.1. Ibn 'Arabî (1165-1240)

Con más de ochocientos títulos, la obra de Ibn 'Arabi es una de las más grandes realizaciones del pensamiento medieval. Nacido en Murcia, aquel que se ha llamado al-Shaykh al-akbar ("el más grande de los Sabios") conoció la "ascensión espiritual" en Fez en 1198, el año mismo de la muerte de Ibn Rushd (funeral al cual asistió). Sin embargo, es fuera de España e incluso de África del Norte donde se han conocido sus principales obras: *Las revelaciones mecasienses*, comenzadas en La Meca en 1201 y acabadas en Damasco treinta años más tarde, *Chatones que engastan los secretos de la sabiduría*, redactados en Damasco en 1229, y, sobre todo, el *Libro de las teofanías*, compuesto en Mossul en 1204, donde expone el tema de la "Unidad de la existencia" (el monismo del ser, *wahdat al-wujûd*) en el cual algunos interpretes (T. Izutsu) han querido fundar una "metafilosofía de las filosofías orientales" incluyendo el hinduismo vedanta, el budismo mayaísta, el taoísmo y el confucionismo.

La desintegración casi instantánea de la influencia de Averroes entre los musulmanes es contrabalanceada por el extraordinario fervor con que lo han recibido judíos y cristianos. Si es verdadero decir que "toda la pléyade filosófica y científica de Andalucía y del Magreb ha desaparecido casi simultáneamente en los últimos años del siglo XII" (Renán), es necesario señalar que los Ibn Bâjja, Ibn Rushd y los Ibn Tufayl, con los filósofos del Islam oriental, han sobrevivido en el pensamiento judío y, en un grado menor, en el pensamiento cristiano de Occidente.

En efecto, la principal razón del golpe mortal sufrido por la filosofía en el Islam occidental es probablemente el derrumbamiento del imperio almohade consecutivo a la derrota militar de Las Navas de Tolosa. La desaparición rápida de los últimos *Reinos de Taifas* (Jerez, Murcia, Niebla) deja a la España musulmana reducida a la sola proporción del reino masrida de Granada. La cultura filosófica sobrevivirá un tiempo en el Magreb antes de su final irresistible.

6.2. Ibn Sab'în (1218-1270)

El último pensador hispano-marroquí es Muhammad ibn 'Abd al-Haqq Abû Muhammad Qut al-Dîn al-Sab'în. Nacido en Murcia en el 614 H., muere en La Meca en el 669 H. Sus tribulaciones, la larga serie de

persecuciones que sufre antes de darse muerte en La Meca, son una especie de emblema del fin de la filosofía en el Islam occidental.

Después de los estudios en España, Ibn Sab'în, sospechoso de panteísmo, debe refugiarse en Ceuta. Es aquí donde se ha encargado de responder a las cuestiones filosóficas del emperador Federico II de Hohenstaufen. Gloria de corta duración, rápidamente seguida de un nuevo exilio en Bougie, luego en Túnez, el Cairo y La Meca. Errante perpetuo, rehace en sentido inverso el trayecto de la *traslatio studiorum* que había conducido a la filosofía del imperio abasida a la España omeya, Ibn Sab'în ha dado a la vez una obra mística de inspiración sufí y una obra filosófica de intención peripatética.

La correspondencia con Federico II, conocida bajo el nombre de *Cuestiones* o *Cartas sicilianas* (*al-kalâm 'alâ al-masâ'il al-siqiliyah*) trata sobre cinco problemas: Eternidad del mundo ("El sabio Aristóteles afirma en el conjunto de sus escritos, que el universo es eterno... ¿Cuáles son las pruebas aportadas por él, si es que las aporta? Y si no lo ha probado, ¿sobre qué reposa su convicción?"); posibilidad de la teología ("¿Cuál es el objeto de la ciencia teológica y cuáles son los fundamentos irrefutables de esta ciencia, si es que los hay?"); estructura categorial del ser ("¿Cuáles son los atributos fundamentales del ser, cuál es su número exacto? ¿Son diez como afirma Aristóteles, o cinco, como lo afirma Platón?"); posibilidad de una inmortalidad personal y existencia de un alma individual ("¿Qué prueba hay de la inmortalidad del alma, si es que existe? ¿Dónde se sitúa sobre este punto Aristóteles en relación a Alejandro de Afrodisia?"); relación de la razón y de la Revelación ("¿Qué significan esta palabras del profeta Mahoma: El corazón del creyente reposa entre los dedos del Misericordioso?"). Testimonio irremplazable de los últimos fuegos del pensamiento andaluz, las *Cartas sicilianas* señalan también, en pleno período de las Cruzadas, uno de los últimos encuentros *filosóficos* entre el Occidente cristiano y el Occidente musulmán.

7. ¿Fin de la filosofía o filosofía del fin?

Es un hecho la desaparición de la filosofía en tierra del Islam. Se lo puede datar así: el fin de la Edad Media cristiana coincide con el fin de la filosofía en el mundo musulmán. Pero ¿capta todo el sentido del fenómeno esta carecterización extrínseca? Se podría decir más justamente, situándose en el interior de la historia musulmana, que el fin del *Islam clásico* marca el fin de la *falsafa*. Sin embargo, esta manera de hablar resulta inexacta. Ya se ha señalado, pero es necesario repetirlo, que se ha continuado haciendo filosofía en el Islam más allá del siglo XV de la era cristiana. Esta actividad se ha concentrado esencialmente en esa parte del Oriente que podríamos llamar irano-persa: la filosofía de la "iluminación", de inspiración aviceniana, ha tenido sus seguidores hasta la época moderna —incluso todavía en la época contemporánea. Esta filosofía es propiamente *oriental*, pues depende del pensamiento que Ibn Sînâ mismo califica así para distinguirlo de la filosofía de los "asociados", el peripatetismo greco-árabe. La verdadera cuestión que se plantea por la desaparición de la filosofía en el mundo islámico es, entonces, la cesación *muda* de toda influencia de la *falsafa* en el Islam occidental, o, si se lo prefiere, mediterráneo. De cualquier manera que se lo explique (o no se lo explique) este acontecimiento no debe ser confundido con el fin del pensamiento. Todo pensamiento no es filosófico en el sentido de la *falsafa*: el *kâlam* es pensamiento, el *sufismo* es pensamiento: ambos han sobrevivido bajo diversas formas. La verdadera extinción es de orden histórico: pasada la Edad Media, los musulmanes han cesado de reivindicar para ellos mismos, como su *bien propio* o como la parte de una herencia que les pertenece por derecho, su parte de Occidente, de Grecia o de la ciencia llamada "exterior"; han cesado de alegar como un título meritorio el papel desempeñado en la tradición científica, en esta *traslatio studiorum* de Grecia a la tierra del Islam, o, como se dice, "de Alejandría a Bagdad". Nosotros agregamos "a Córdoba". Este hecho contiene otro: los mundos musulmanes han salido parcialmente de la historia de la filosofía y la filosofía ha salido parcialmente de los mundos musulmanes cuando, precisamente, se ha dejado, según la bella expresión de al-Kindî, de "hacer hablar en árabe" a la ciencia extranjera, es decir, cuando se ha dejado de traducir. El secreto del renacimiento occidental del siglo XV es el mismo que el del "renacimiento del siglo XII", es el de todos los *renacimientos*: la traducción. Gracias a Marsilio Ficino (1433-1499) y a los Médicis —Cosme, Pedro, Lorenzo— que lo han protegido, Europa ha descubierto a los antiguos: los *Himnos órficos*, el *Poimadres* del pseudo-Hermes Trimegisto, los *Diálogos* de Platón y las *Eneadas* de Plotino, los tratados de Jámblico o de Porfirio, como ya habían descubierto los modernos, a Avicena o a Averroes, en Toledo en el siglo XII, en Nápoles, en el XIII. Durante el mismo período el mundo musulmán ha cesado de traducir a los Antiguos y *jamás ha tenido a sus Modernos*. Los Bizantinos del siglo XV podían leer (y llegado el caso refutar) a Tomás de Aquino en griego; los filósofos judíos de la Edad Media leen a Ibn Rushd en el texto árabe o judeo-árabe, luego en las traducciones hebraicas. Pasada la edad de oro abasí, los sabios árabes, beréberes,

turcos o persas no han leído a sus contemporáneos. La detención de la *transferencia de los objetos de estudio* ha determinado la detención de la *transferencia de los centros de estudio*. No habiendo ningún contacto con sus contemporáneos, los mundos musulmanes han roto con los antiguos, con *sus* antiguos, también han salido de su *propia* historia.

Con el Imperio otomano, la toma de Constantinopla en 1453, luego, la caída del sultanato mamlûk de Egipto en 1517, los conquistadores turcos consuman el cierre del Islam sobre sí mismo: de una ortodoxia sunita rigurosa (de "rito" hanafita), reconvierten las *madrasas* (en el presente *medresses*) en fortalezas del juricismo, poblado de un cuerpo de educado-res-funcionarios, los *ûlamâ'* de la época abasí, cuyo papel es, en adelante, de simple *reproducción* ideológica.

Es en una reflexión sobre la historia donde reside el principio de toda reapropiación del pasado como de toda ruptura con el pasado. Esto es, quizá, lo que había comprendido un pensador venido después de los Îjî y los Ibn Sab'în; un pensador que era a la vez de Occidente y de Oriente, nacido en Túnez de una antigua familia andaluza y muerto en el Cairo tras de haber surcado el Magreb y el Egipto; un pensador que había conocido a Tamerlán (cuando otros sólo vieron pasar a Napoleón a caballo bajo su ventana). Su gran obra redactada entre 1375 y 1406 es un libro de historia y de sociología histórica, una reflexión sobre el curso de la civilización humana, sobre la vida y la muerte de las sociedades. La historia, la ciencia histórica concebida como una filosofía —no metafísica— del nacimiento y el fin: tal es el *Libro de los ejemplos* (*Kitâb al'-ibar*) de Ibn Khaldûn (1332-1406), primera meditación sobre el determinismo histórico. En este sentido, la última palabra de la filosofía en tierra del Islam es quizá el nacimiento de una sociología de la historia. Los mundos mueren: todos los historiadores bizantinos del siglo XV, los Cristóbulo de Imbrós (autor de una vida de Mehmet II) o los Laonikos Chalkokondyles (cantor de la nación *griega*) han hecho la misma experiencia.

4. La filosofía judía

La filosofía judía medieval ha tenido dos grandes escenarios: la tierra del Islam oriental y occidental, y, más tarde, los países del cristianismo occidental. A excepción de Aaron ben Elie de Nicomedia (1328-1369), Bizancio no ha tenido "grandes" filósofos judíos. Con Justiniano la comunidad judía de Bizancio había visto impuesta una verdadera aculturación: no pudiendo celebrar los ritos ni leer las Escrituras más que en griego, y usando comúnmente el derecho romano para arreglar los litigios intracomunitarios, los *Romaniotes* habían perdido una parte de su identidad. En el siglo XI con las llegada de los *caraítas*, expulsados de Irak y de Egipto, daría nacimiento a los fenómenos de segregación —la erección de un muro por Alexis Comnemo, para separar los barrios romaniote y karaíta en Constantinopla, subraya que, desde este momento al menos, los judíos eran confinados en una cierta parte del espacio urbano (los bordes del Cuerno de Oro, donde vendrían a agregarse los ricos mercaderes judíos de Venecia). En efecto, incluso para el *caraísmo*, es fuera del imperio que se ha desarrollado lo esencial de la actividad filosófica de las comunidades judías.

Como para los musulmanes, todo ha nacido en Bagdad. La lenta vuelta de la filosofía del Oriente islamizado al Occidente cristiano corresponde en términos generales al movimiento global de la *translatio studiorum*. Partiendo de tierra del Islam la filosofía judía ha marchado hacia España al ritmo aproximativo de su vecino árabe-musulmán. Allí se ha encontrado confrontada al cristianismo, a la Reconquista, a las consecuencias de las persecuciones religiosas y de las conversiones forzadas. De la tierra del Islam el pensamiento judío ha heredado el *kalâm* —ha existido un *kalâm* judío— y un corpus filosófico, que ha crecido con los años —los filósofos islámicos han sido una fuente constante de inspiración, de Fârâbî a Averroes—; también ha heredado una lengua culta: el árabe. La adopción de la lengua árabe por los judíos de Irak a España, adquirido al final del siglo IX (el hebreo y el arameo continuarán siendo usados sólo por los sabios), ha sido un poderoso factor de cambios culturales con el mundo

musulmán. La práctica del árabe, entonces, ha sido un elemento para el desarrollo del pensamiento judío. Paralelamente, teniendo en cuenta el estatus de grupo "minoritario protegido" que le era garantizado por la ley del Islam, los judíos han podido participar durante largo tiempo de la vida intelectual y cultural de este ambiente. Ya sea en Bagdad, en Egipto o en Andalucía, la filosofía judía ha prosperado en contacto con la filosofía musulmana, pasando por etapas bastante parecidas, conociendo el mismo género de crisis y disminución. En tierra cristiana, en la España reconquistada, luego en la Provenza y en Italia, la situación de los judíos era menos favorable, por no decir precaria, y, por último, desastrosa: el fenómeno de la persecución ha pesado fuertemente sobre la evolución y la supervivencia de la filosofía judía. No la ha impedido. Incluso si el judaísmo medieval de tierra cristiana no ha producido obras comparables a la de Maimónides, el pensamiento judío que se ha desarrollado en el sur de Europa en los siglo XIV y XV ha tenido su propia grandeza; también ha dispuesto de un lenguaje: el hebreo.

Sin institución escolar, comparable a las universidades latinas, sin poder central fuerte ni político ni religioso, el mundo, o mejor, los mundos judíos han tenido unas relaciones cada vez más particulares con sus filósofos: algunas comunidades han tenido una verdadera demanda de filosofía (como la de Lunel, a través de los tibbonidas); otras (como la de Montpellier) han ido a solicitar la intervención de los dominicos para hacer quemar públicamente los textos de Maimónides (1233). Un rasgo subsiste: ya sea en tierra del Islam o en países cristianos, el pensamiento judío ha estado más interesado en los teólogos y filósofos de los otros dos monoteísmos que lo que éstos lo han estado por el suyo. Los judíos han traducidos muchas obras árabe-musulmanas y obras cristianas, han frecuentado un gran número en su idioma de origen, el árabe o el latín. Los musulmanes prácticamente no han asimilado o recibido nada de las obras judías, incluso tampoco de las escritas en árabe. Los cristianos no han conocido más que una ínfima parte: en los años 1230 su cultura filosófica judía se limita a una adaptación parcial de la *Guía de los indecisos* de Maimónides, redactada en 1223-1224 sobre la traducción hebraica de Samuel ibn Tibbon y algunas traducciones de "Ysaac" y de Ibn Gabirol. En 1240 la obra de Maimónides era solamente enriquecida con un *Liber Rabbi Moyse Hebraei Philosophi de uno et benedicto quod nec est corpus nec virtus in corpore* (versión latina de 25 proposiciones "filosóficas" —26 contando ésta agregada por Maimónides mismo— que articulan la teología filosófica que abre el libro II de *Guía*). Hacia 1250 aparece una segun-

da versión de la *Guía*, más completa, pero efectuada sobre la segunda traducción hebraica del libro originalmente compuesta en árabe, la de Judá Alcharizi. A excepción de algunas figuras aisladas, como la de Eliya Delmedigo, las grandes obras de los filósofos judíos posteriores a Maimónides no han circulado entre los escolásticos. Los judíos, al contrario, cualquiera que sea su situación política o cultural, han leído y traducido sus contemporáneos. No hay que excluir que hayan tenido un efecto directo las numerosas polémicas antijudías que han florecido en los países de la cristiandad. La necesidad de conocer las ideas y las armas del adversario han podido desempeñar aquí un papel principal. No explica todo. El judaísmo ha tenido sed de conocimientos "exteriores" para su propia edificación. De Oriente a Occidente los judíos han leído, comentado, recomentado las obras del pasado y las de sus contemporáneos. Como sus homólogas musulmana y cristiana, la filosofía medieval judía es, también, rica en lo que ha sabido adaptar.

1. La filosofía judía en tierra del Islam

1.1. Un kalâm judío

Repartidos en el Cercano-Oriente, el África del Norte y la península Ibérica, los judíos se encuentran sumergidos en medios frecuentemente heterogéneos, conflictivos, donde las luchas teológicas y filosóficas de los musulmanes no pueden dejar de repercutir en su propia práctica. La distinción y oposición entre el *kalâm* y la *falsafa* que los judíos observan corrientemente entre sus contemporáneos musulmanes ha tomado entre ellos diversas formas: [a] algunos, desde la segunda mitad del siglo IX, han tomado indiferentemente de las dos corrientes; [b] otros, como Maimónides y sus discípulos han rechazado resueltamente el *kalâm*; [c] otros, al contrario, como Joseph (Yûsuf) ben Abraham al-Basîr, el maestro de los disidentes judíos caraítas, han adherido, a partir del siglo XI, al *kalâm* mutazilíes.

Para el caraísmo, el mutazilismo había alcanzado hasta el mundo bizantino: una vez traducidas al hebreo, las obras árabes de al-Basîr y de su alumno Josué ben Judá, han sido adoptadas y adaptadas para los caraítas helenófonos de Bizancio, donde ellos han mantenido la llama del mutazilismo mucho más allá de su supervivencia en tierra del Islam. La existencia de estos *mutakallimûn* judíos no está solamente documentada por Maimónides, que les ha consagrado unas páginas de crítica de tono acerbo: diversos autores árabes —al-Mas'ûdî y al-Tawhîdî, especialmente— han seña-

lado el fenómeno. Por último, sin contar los manifiestos mutazilíes que son las obras de los caraítas del siglo XI, se dispone sobre todo de textos de autores más moderados del siglo X: caraítas, como Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqusânî, no caraítas como Sa'adyâh ibn Yûsuf al-Fayyûmî (Saadia de Fayyoum, Saadia Gaón), todos los cuales dan un lugar a las tesis o a los métodos del *kalâm* y se esfuerzan por ponerlos en concordancia con su propia tradición.

Frente al *kalâm*, la filosofía neoplatónica ha constituido un poderoso centro de atracción, aunque no siempre necesariamente ha suministrado una alternativa. Contrariamente a lo que acontece en la casi totalidad de los autores musulmanes, entre la mayor parte de los autores judíos —en cuyo primer plano puede situarse, por ejemplo, el "español" Bahya ibn Paqûda de Zaragoza (finales del siglo XI)— la cohabitación de la teología mutazilí y de la *falsafa* neoplatónica parece realizarse normalmente. Como observa G. Vajda, se establece aquí una suerte de "división del trabajo teológico": el *kalâm* permite tratar la adventicidad del mundo, los atributos divinos, el libre arbitrio; el neoplatonismo permite "vestir filosóficamente las creencias relativas a los fines últimos". En algunos filósofos "españoles" del siglo XII, donde la influencia de Avicena asume un lugar cada vez más preponderante, se encuentra la misma actitud pragmática: se toma del *kalâm* todo lo que es utilizable, especialmente la demostración de la adventicidad del universo. Este es el caso de un Judá Ha-Levi, que encuentra bellas fórmulas para remitir a los *mutakallimûn* a su lugar (son a los profetas lo que los especialistas en prosodia son a los poetas), o de un Joseph ibn Saddîq, aun cuando rechaza explícitamente las tesis mutazilíes de Yûsuf al-Basîr sobre la retribución de los padecimientos del justo en el más allá.

De hecho, las reacciones al desarrollo de la teología del *kalâm* en el mundo judío no están ligadas a la forma de convenio pacífico de Ibn Paqûda, que penetran, más o menos superficialmente, las ideas de una comunidad en su mayoría rabínica, sino más bien a la existencia de la corriente que se podría casi decir *mutazilí judía* representada por Yûsuf al-Basîr y la escuela caraíta de Jerusalén a comienzos del siglo XI. Por otra parte, sólo en esta secta, después de la crítica de Maimónides, sobrevive el motazilismo. ¡Todavía en pleno siglo XIV, Aaron ben Elie de Nicomedia defenderá algunas posiciones heréticas del cadí 'Abd al-Jabbâr y de la Escuela de Basra!

A pesar de lo dicho, el mutazilismo no es todo el *kalâm* ni el *kalâm* toda la teología. El pensamiento judío conoce también una teología especulativa no kalâmica. Su apertura al mutazilismo se explica por el hecho de que, de todas las formas del *kalâm*, el modo del razonamiento mutazilita, incluso su propio aparato dogmático, son los más fáciles de exportar y los menos estrechamente ligados a la Ley revelada del Islam. Por parte de la teología judía, más afín a la "apología defensiva" que a la especulación, el modelo del *kalâm* ofrece una estructura para completar y ella hará ese trabajo. Sin embargo, no se puede encerrar el conjunto del pensamiento judío medieval bajo la alternativa musulmana del *kalâm* y de la *falsafa*: Maimónides rechaza las dos, lo que no quiere decir que él no tenga una teología y una filosofía.

1.2. *¿"Falsafa" judía o filosofía judía?*

¿La filosofía judía medieval es una adaptación de la *falsafa*? Esta cuestión contiene otras muchas; en efecto, se puede preguntar: [a] si los pensadores judíos han tenido un acceso directo a las fuentes griegas y si, a partir de ellas, han elaborado una filosofía propia, [b] si no han tenido acceso a la *philosophia* griega más que a través de las transformaciones que le habían impuesto la *falsafa* árabe-musulmana, sin construir su propia filosofía, [c] si han conocido una filosofía independiente a la vez de la *philosophia* griega y de la *falsafa* árabe.

Antes de responder, es necesario destacar que el encuentro entre el judaísmo y la *filosofía/philosophia* no data del período islámico. Desde el siglo I de la era cristiana, los judíos helenófonos de Alejandría habían comenzado a integrar el platonismo y el estoicismo al pensamiento judío: así Filón de Alejandría († 40 d.C.) ha impulsado el encuentro entre el judaísmo y el helenismo a un nivel nunca igualado: en primer lugar, ha hecho más que ningún otro pensador monoteísta por integrar la filosofía a la Revelación (o la Revelación a la filosofía), puesto que él es el primero que ha sentado las bases de la "Metafísica del Éxodo" (identificación del Dios de la Biblia con el Ser de la filosofía griega) y de la onto-teo-logía, que interpreta el Nombre divino revelado a Moisés en Éxodo 3, 14 en el sentido de *Yo soy el Ser*.

Seis siglos antes que el Islam los judíos practicaban la *philosophia*. Que ellos hayan dejado de practicarla luego, puesto que los judíos en tierra del Islam habían renovado su diálogo con ella gracias a la *falsafa*, significa que tienen un rango en el movimiento de transmisión y de reactivación permanentes que, de centro en centro y de siglo en siglo, ha permitido a la filosofía sobrevivir a sus muertes sucesivas. Que los judíos hayan renovado su interés por la filosofía griega gracias a la *falsafa* es un fenó-

meno político, cultural e ideológico. La filosofía griega pagana estaba muy asociada a la educación y a la civilización imperial romana, dicho de otra manera, a la cultura del perseguidor y del adversario, para que un judío pudiera razonablemente admitirla; además, la adopción de esta cultura grecorromana en el mundo cristiano y la cristianización de los restos de la filosofía antigua no podían más que acentuar una reacción de defensa o de rechazo con respecto a doctrinas y métodos de los cuales la conciencia judía se sentía políticamente y religiosamente alejada. En tierra del Islam, al contrario, la filosofía se volvía paradojalmente menos extranjera: filtrada por sus traductores/adaptadores musulmanes o cristianos disidentes, liberada a la vez del politeísmo pagano y del cristianismo "imperial", en manos de la ideología dominante, la filosofía se volvería un instrumento aprovechable. A través o más bien en relación con el trabajo de los pensadores musulmanes, en una palabra, gracias a la *falsafa*, los judíos han tomado o retomado el gusto por la filosofía. La relación con las versiones árabe-musulmanas de la filosofía es un elemento esencial de la historia de la filosofía judía medieval.

Sin embargo, es necesario observar que la misma incertidumbre pesa sobre la filosofía llamada "árabe-musulmana": ¿la palabra *falsafa* se aplica a una producción natural, o a un hecho exógeno? ¿Los *falâsifa* son los antiguos griegos o sus modernos lectores? Durante la Edad Media latina, este tipo de equívoco no era posible: la palabra *philosophi* ("los filósofos") designa siempre los antiguos, algunas veces los griegos, la mayor parte del tiempo los árabes, jamás los latinos. En tierra del Islam el *faylasûf* es el Otro, el "exterior" o el "asociado" (según el punto de vista), el extranjero, en todo caso, por nacimiento —el griego— o por la primera lengua de fijación del referente textual —el corpus filosófico habla originariamente griego; cuando al-Ash'arî le reprocha a los mutazilí relacionarse con los "filósofos", ¿se enfrenta al saber de los griegos o a las tesis de algunos de sus contemporáneos? Si tomamos los discursos de los adversarios de la *falsafa*, se puede esbozar una respuesta: los *falâsifa* son los partidarios de la filosofía. Ya sean o no originales, esto incluye a los modernos. Como los musulmanes, numerosos judíos clasifican a la filosofía entre las "ciencias exteriores": el comentario de Dûnash ibn Tamîm sobre el *Libro de la Creación* (*Sêfer Yesîrâ*), redactado hacia 955-956, cuenta en este sentido que Sa'adyâh ibn Yûsuf había dirigido una serie de cartas a Sulaymân "sobre los problemas de las ciencias exteriores", el joven Dûnash (para gran alegría de Ishâq) había podido revelar algunos errores en su propósito.

Si se lo comprende bien, esto quiere decir que la actitud de los pensadores judíos con respecto a la *falsafa* es la misma que la de los pensadores musulmanes: Ibn Rushd no leía el griego, "filosofaba" sobre los textos que habían sido traducidos al árabe a partir del siriaco, y los situaba en una tradición interpretativa que comienza con Alejandro de Afrodisia y que se detiene con su benefactor Ibn Tufayl. Los "filósofos" judíos han hecho lo mismo: han leído los textos de los antiguos en árabe y los han interpretado en un horizonte hermenéutico abierto por los griegos y los "árabes", los antiguos y los modernos. Sobre todo, en tierra del Islam, ellos mismos han escrito en árabe, más exactamente, en judeo-árabe, es decir, esencialmente, en un árabe escrito en caracteres hebraicos. También en judeo-árabe han leído a Aristóteles. Las grandes traducciones al hebreo datan de un período donde la *falsafa* había retrocedido significativamente en el Islam y en el que el mismo Islam lo había hecho ante el Cristianismo; se piensa aquí en España. Simplificando, se puede decir que la era de la filosofía judía en hebreo pertenece a la historia del judaísmo en países de la Cristiandad, mientras que la de la filosofía judía en judeo-árabe pertenece al judaísmo en tierra del Islam. La gran diferencia entre los dos enfoques de la filosofía realizados por los árabes-musulmanes y los judíos es que, entre los judíos, la *falsafa* no es más que un momento histórica y culturalmente datado, en la historia de la apropiación de la filosofía. Esta historia continúa para ellos en tierra cristiana con la filosofía escolástica; para los musulmanes, a excepción de los filósofos de la "iluminación" (*ishrâq*) iraníes que le eran por otra parte opuestos, la "filosofía" no sobrevive a la desaparición de la *falsafa*.

Existe entonces una *falsafa* judía y una filosofía judía, que, en parte, son coincidentes y, en parte, divergentes, ya sea por la evolución del corpus y de las lenguas de transmisión, ya sea por el rechazo y la voluntad decidida de ruptura con toda filosofía susceptible de ser histórica y doctrinalmente reconducida a la *falsafa*. Se puede desde entonces distinguir en el pensamiento judío al menos tres clases de filósofos: los que hacen filosofía haciendo *falsafa*; los que hacen filosofía continuando la *falsafa* en un nuevo cuadro, en un nuevo entorno y con un nuevo lenguaje; los que rechazan la antigua y la nueva forma de "filosofía" proponiendo simplemente otra cosa: éste es el caso de los cabalistas. Sin hablar de una cuarta y quinta variante que se ve asomar inmediatamente: la de los que van más allá de la *falsafa* sobre su propio terreno pisando su propio suelo; los que concilian *falsafa*, filosofía nueva y cábala. Si los cristianos nestorianos o jacobitas implantados en tierra del Islam han abastecido, por un período

bastante limitado, el Oriente musulmán con textos filosóficos griegos, los judíos en tierra del Islam han sido, sobre todo, los consumidores de los textos griegos. Cristianos y judíos han tenido sus propias producciones: asimiladas a los vectores de la *falsafa*, los cristianos han tenido una posición más frágil que la de los judíos, que, como los árabes-musulmanes, tendían más a recibir y a asimilar que ha transmitir; en este marco, superado rápidamente, los judíos han tenido una actividad más abundante, más original, más diversa y más constante que los cristianos.

Si se intenta ahora responder a la cuestión planteada más arriba, parece razonable decir que, habiendo tenido acceso a la *philosophia* griega a través de las transformaciones que le habían sido impuestas por la *falsafa* árabe-musulmana, los pensadores judíos han construido, ha partir de allí, con ella o en contra de ella, muchos géneros de filosofías. La verdadera formulación de la cuestión es entonces: "¿*Falsafa* judía o filosofías judías?". La respuesta es: "Filosofías judías". La *falsafa* no es más que una de estas filosofías.

Después de Sa'adyâh ibn Yûsuf al-Fayyûmî —alias Saadia Gaon, el "maestro espiritual"— (882-942), cuyo *Libro de las creencias y de las opiniones* constituye la cumbre del *kalâm* judío, el primer testimonio de una filosofía judía neoplatónica es el que los cristianos latinófonos llamaron "Isaac".

1.2.1. Ishâq al-Isrâ'îlî (c. 855 - c. 955/956)

No se conoce casi nada de la vida de Isaac el Judío, hijo de Salomón. Un cronista árabe andaluz de la segunda mitad del siglo X, Ibn Juljul cuenta que nace en Egipto, emigra a Qairouan, llega a ser amigo y discípulo de Ishâq ibn 'Imrân, médico de la corte del último emir aghlabida, Ziyâdat Allâh, luego que él mismo fue médico de 'Ubayd Allâh al-Mahdî, fundador de la dinastía fatimita († 934). Un pasaje del comentario de Dûnash ibn Tamîm sobre el *Sêfer Yesîrâ* permite situar su muerte antes del 956.

Cuatro obras de Isaac han sobrevivido hasta nosotros: el *Libro de las definiciones*, el *Libro de los elementos*, el *Libro del espíritu y del alma* y el *Libro de las substancias*. Contemporáneo de Mattâ y de Fârâbî, su obra presenta todas las características de la primer filosofía musulmana de la era abasida, la de al-Kindî y su "círculo". De hecho, no solamente el *Libro de las definiciones* parece compilado a partir de la obra de al-Kindî, también su *Libro de las substancias* presenta notables semejanzas con los capítulos filosóficos (cap. 32-35) de un libro, *El príncipe y el asceta*, adaptado al hebreo por Abraham ibn Hasdây (siglo XIII), capítulos igualmente

sacados de una fuente común a Isaac y a la versión amplia de la *Teología de Aristóteles*.

Según Stern, la fuente común de Isaac, de la *Larga recensión* y de Ibn Hasdây es un tratado neoplatónico (que llama, a falta de algo mejor, *El neoplatónico de Hasdây*). Por otra parte, se sabe que *El príncipe y el asceta* es una adaptación del libro árabe *Bilawahr wa-Yûdâsaf* (*Barlaam y Josephat*) cuyo punto de partida es una versión en medio persa de la historia de Buddha. Cuerpo extraño al escrito, los capítulos 32-35 exponen una doctrina neoplatónica de la emanación, de sus grados y del destino del alma después de la muerte.

Cualquier postura que se adopte sobre las relaciones existentes entre la *Larga recensión* y la *Recensión corta* (o *Vulgata*) de la *Teología de Aristóteles*, el problema de la relación de Isaac con Kindî o con su "círculo" queda planteada.

Se sabe que, para F. Zimmermann, la *Vulgata* es una antología compuesta por Kindî a partir del *Plotinus Arabus*, mientras que la *Larga recensión* es el fruto de la unión entre la *Vulgata*, los textos neoplatónicos y los textos de teología musulmana realizada en medios judíos de Egipto de la era fatimita. Para otros críticos, por el contrario, la *Larga recensión* habría sido elaborada por los cristianos de Oriente, traducida al árabe y revisada por Kindî; a menos que ella no sea, simplemente, fruto de una filosofía helenística sincretista preservada por los sabeos de Harrân.

En el estado actual de los conocimientos nada prueba que Ishâq al-Isrâ'îlî haya residido en Bagdad ni que haya frecuentado el grupo de Kindî († c. 866). En cambio, está claro que disponía de una verdadera biblioteca kindiana.

Claramente aparece, desde las primeras líneas del *Libro de las definiciones*, la dependencia de Ishâq en relación a Kindî. Algunos ejemplos: el § 1, consagrado a los diferentes tipos de investigación científica, sigue la reformulación kindiana de los cuatro tipos de investigación según los *Segundos analíticos* II, 1 (el "si", el "qué", el "cómo" y el "porque"); en el § 2, sus definiciones o, más bien, sus descripciones de la filosofía —puesto que, contrariamente a su modelo, no admite que ella se puede definir— siguen otro texto de Kindî, *Sobre las definiciones y las descripciones de las cosas*, que retoma las seis definiciones usuales de los comentadores alejandrinos de Aristóteles. Con relación a Kindî, Ishâq propone, sin embargo, un fortalecimiento y una reclasificación: tres descripciones emergen. La primera está tomada del nombre mismo ("amor a la sabiduría"); la segun-

da, de sus propiedades: "asimilación a las obras del Creador", es decir, *comprehensión de las verdades de las cosas*, es decir, estudio de las cosas desde el punto de vista de las cuatro causas: material, formal, eficiente, final —Ishâq agrega una definición de Platón que presenta a la filosofía como "un interés y una preocupación constante de la muerte", que corresponde a la tercera definición de Kindî; la tercera descripción está tomada de su efecto ("la filosofía es el conocimiento de uno mismo"). Con esta descripción, que corresponde a la quinta definición de Kindî, Ishâq reanuda una tesis que tendría una excepcional fortuna entre los medivales latinos: "conocerce a sí mismo es conocer todas las cosas" (tema kindiano del "hombre microcosmos"). El § 3, que define la sabiduría, retoma la sexta definición kindiana de la filosofía ("conocimiento de las cosas eternas y universales, de su esencia, de su *quididad* y de sus causas, según la capacidad humana"). El § 4 expone la doctrina del intelecto formulada por Kindî en su *Libro del intelecto*. Sobre los cuatro géneros de intelecto distinguidos por su modelo, Ishâq no guarda más que tres: el intelecto que está siempre en acto, el intelecto que está en potencia en el alma, el "segundo intelecto" que pasa en el alma de la potencia al acto. Deja de lado el "intelecto aparente", que, de hecho, no tiene nada que ver en este dispositivo.

Esta inmersión en el universo filosófico árabe, particularmente en el de Kindî, ¿significa que Ishâq, así como había querido Alberto Magno "transmitir Aristóteles a los latinos", ha querido transmitir la *falsafa* de Bagdad a los judíos de Egipto? La hipótesis no se impone. Según Altmann y Stern, las obras filosóficas generales de Ishâq (lo que excluye el *Libro del espíritu y del alma* que abunda en citas bíblicas) ha sido originalmente publicado en árabe y ulteriormente en judeo-árabe. Si tal es el caso, esto viene a significar que Ishâq escribía para el conjunto del publico de habla árabe interesado por la filosofía. Proyecto excepcional, bien característico de la época abasida —aun cuando, una vez más, Ishâq que vivió en *Ifrîqîya* pasó unos cuarenta años bajo el poder fatimita chiíta.

¿Qué suerte de neoplatonismo profesaba? Un plotinismo, pero reelaborado. Contra la *Teología de Aristóteles* Ishâq define la potencia y la voluntad de Dios como las modalidades de su esencia, que es también su actualidad/actividad, no como las hipóstasis distintas o como un Verbo realizado. Contra Plotino, identifica a Dios ("el Creador") con el Uno e intercala entre el Uno y el Intelecto dos substancias: la Materia primera y la Forma primera. Contra Plotino, también, reemplaza la tercera hipóstasis, el Alma, por un sistema de tres hipóstasis que corresponde (en el nivel

universal) a los tres géneros de almas distinguidos por Aristóteles (en el nivel individual): el alma racional, el alma sensitiva y el alma vegetativa, y sustituye a la cuarta, la Naturaleza, que él llama "la Esfera", "el Cielo", o también, como Aristóteles, la "quinta esencia" —todas estas modificaciones, de las cuales algunas (la consecución del alma vegetativa y de la Esfera) se encuentra entre el *Neoplatonismo de Hasdây*, y otras (la identificación de la Esfera con la Naturaleza plotiniana y la "quinta esencia") evocan la teología "aristotélica" sincrética de los harranianos, mostrando hasta qué punto el pensamiento de Ishâq al-Isrâ'îlî es una fase del gigantesco movimiento de reescritura del aristotelismo y del neoplatonismo emprendido en el "peripatetismo" árabe. Si es verdad que, como sostiene Stern, Ishâq apuntaba al público de los filósofos en general, es necesario señalar que habría de encontrar más de lo que podía esperar. Traducida al latín por Gerardo de Cremona su obra filosófica —particularmente el *Libro de las definiciones*— constituirá incluso una de las raras vías de acceso de los escolásticos al sincretismo aristotélico-plotiniano de los *fâlasifa* de Bagdad.

Es en Alberto Magno donde la influencia de Ishâq se siente más fuerte. No solamente retoma su concepción de la emanación como juego de sombras y de luz (*obumbratio*) y la erige en ley de los filósofos ("El alma racional es producida en la sombra de la Inteligencia, el alma sensitiva en la sombra de la racional, el alma vegetativa en la sombra de la sensitiva y la Naturaleza del Cielo en la sombra de la vegatativa", *De intellectu*, I, 1, 4); hay una clara influencia en su teoría de la Naturaleza, cuando analiza el comentario de la segunda proposición del *Libro de las causas* (distinción entre la Causa primera, que es "anterior a la eternidad", la Inteligencia que es "con la eternidad" y el Alma que es "posterior a la eternidad, pero fuera del tiempo"). Analizando el mismo pasaje, Tomás de Aquino saca la conclusión de que hay tres géneros de causas primeras —la *Causa prima*, las Inteligencias, las almas— y que el cuarto nivel de lo real (*ordo rerum*), el universo de los cuerpos, no forma parte de las causas primeras. Leyendo el *Libro de las causas* y confrontándolo con el que se estima que es su fuente, los *Elementos de Teología* de Proclo, Tomás interpreta la división de las "tres clases de causas" del *Liber* a partir de la distinción de las "cuatro clases de seres" formulada en la proposición 20 de la *Elementatio* ("Más allá de todos los cuerpos se encuentra la esencia del Alma, más allá de todas las almas la naturaleza intelectual, más allá de todas las hipóstasis intelectuales se encuentra el Uno"). Alberto que, como sus fuentes árabes, atribuye el *Libro de las causas* a Aristóteles, no distin-

gue tres sino *cuatro* géneros de causas primeras: la *Causa prima*, las Inteligencias, las almas y la Naturaleza. Esta división le es sugerida a partir del comentario de la proposición 9 ("La naturaleza contiene la generación, el alma contiene a la naturaleza, la inteligencia contiene al alma"), pero Tomás tenía el mismo texto bajo sus ojos y no saca ninguna doctrina de la *Natura* como causa primera. Si Alberto expone esta clasificación, que la proposición 2 no impone, es que interpreta el *Liber de causis* a partir de la Naturaleza expuesta por Ishâq al-Isrâ'îlî en el *Libro de las definiciones* (§ 6 y § 9). Dicho de otra manera, gracias a Ishâq, se encuentra, en pleno siglo XIII latino, una doctrina que identifica la concepción plotiniana de la Naturaleza (hipóstasis inferior al Alma universal) y la noción aristotélica de la Esfera en un *collage* inspirado en al-Kindî. A pesar de su proximidad en el tiempo, Alberto Magno y Tomás de Aquino no pertenecen al mismo universo. Alberto se relaciona, sin saberlo, con la "Teología de Aristóteles" y la lectura "armonizadora" de "Platón" (Plotino) y de Aristóteles que ha inspirado la casi totalidad del peripatetismo árabe. Tomás está ya en el universo filológico del Renacimiento donde el platonismo y aristotelismo son metódicamente distinguidos.

1.2.2. Salomón ibn Gabirol (1021-1051)

Redactada en árabe, como la mayor parte de los textos judíos españoles, la obra filosófica de Salomón ibn Gabirol ha circulado sobre todo en el mundo cristiano: traducida al latín en el siglo XII bajo el título de *Fons vitae* (*La fuente de vida*) ha sido constantemente atribuida a un enigmático Avicebrón —autor que generalmente se tenía como árabe (la ausencia de toda referencia religiosa en toda la versión latina no permitían enmendar el equívoco). Recién en el año 1846, el historiador Salomón Munk ha establecido que el autor árabe denominado "Avencebrol" o "Avicebrón" por los latinos era el poeta judío, célebre, bajo el nombre de "Ibn Gabirol", autor inspirado del *Keter Malkouth* (*La corona real*), una de las más grandes realizaciones de la poesía medieval.

Nacido en Málaga, Ibn Gabirol ha residido en todas las ciudades de la España musulmana: Zaragoza, Granada, Córdoba, Valencia. Gran parte de su poesía religiosa ha sido conservada en la liturgia. Se le debe especialmente este verso: "¿Por qué alzan la mirada, habitantes de las moradas de barro?

El *Fons vitae*, cuyo original árabe se encuentra actualmente perdido, apenas ha circulado entre los judíos andaluces —a lo sumo es citado anónimamente por Joseph ibn Saddîq y criticado por Abraham ibn Da'ûd de

Toledo († 1180). El compendio en hebreo compuesto en el siglo XIII por Shêmtob ben Joseph ibn Falqéra no fue suficiente para sacar la obra de su oscuridad.

El renombre del *Fons vitae* en el mundo latino se debe en gran medida al hecho de que Avicebrón fue objeto de amplias y minuciosas críticas por parte de los escolásticos del siglo XIII, particularmente de Tomás de Aquino que le ha consagrado la parte más importante de su libro, *De spiritualibus creaturis*. Pero, ya Alberto Magno había denunciado la filosofía de Avicebrón como "aborrecible" y "repugnante", y había sospechado hasta de su autenticidad, estimando que solo un falsario podía haber "confeccionado el libro que se llama *Fuente de vida*". En el *De intellectu et intelligibili* sostiene también que "el que ha escrito el *Libro de la fuente de vida*, que algunos llaman *Libro de la materia y de la forma*, mienten al decir que el intelecto tiene en su naturaleza material la capacidad de pensar" (I, 1, 6). La posición filosóficamente inaceptable que Alberto Magno imputa a Avicebrón es el *materialismo*. En efecto, sobre esta trama, Alberto, más cercano a Alejandro de Afrodisia, afirma que "la materia primera y el intelecto posible son de la misma naturaleza" (*De anima*, 3, 2, 9), o, como un platonico, [a] que "la materia es la madre de todas las cosas"; [b] que, bajo el nombre de "Primer agente" o de "Primer artesano" (*Primus factor*), el "intelecto paternal de Platon" (una expresión porfiriana, en realidad) "informa" (es decir: da forma) a "todo lo que es, gracias a su luz intelectual"; [c] que "el Acto primero o la Actualidad primera es el Verbo de este intelecto, esparcido (infuso, derramado: *influxum*) en la Matriz (*matricula*) original, que actualiza y hace ser todo lo que es" (*De causis et processu universitatis*, I, 1, 6).

¿Ha sido comprendido Ibn Gabirol por sus censores? Se lo puede poner en duda. ¿Lo han comprendido mejor los latinos que le eran favorables, cuando lo han hecho el garante de una doctrina llamada hoy "hilemorfismo universal", para apoyar filosóficamente el tema, particularmente caro a los teólogos franciscanos, de una pluralidad de materias —que incluye una "materia espiritual" que entra en la composición de las "substancias separadas" o "angélicas"? Puede ser. Una cosa es segura: el hilemorfismo de Ibn Gabirol es menos extraño al pensamiento de Aristóteles de lo que han afirmado Tomás de Aquino o Alberto Magno.

La intención filosófica del *Fons vitae* está, en todo caso, conforme con el programa del peripatetismo árabe. Ibn Gabirol define el objeto de la existencia humana por el "conocimiento de uno mismo", es decir, por la filosofía, según una de las descripciones del filosofar —la platónica— trans-

mitida por Ishâq al-Isrâ'îlî: conocerse a uno mismo para conocer todas las cosas, tal es el objeto de la vida humana. Pero, y aquí reside toda la originalidad del propósito, conocerse a uno mismo es conocer la "causa final" de su existencia, la razón de ser, el *por qué* de su ser. ¿Cuál es la razón de ser de la vida humana? Es la de colaborar al retorno de todas las cosas a su principio, en una suerte de palingénesis. En una frase de extraordinaria concisión, Ibn Gabirol da la formula del programa filosófico del aristotelismo neoplatónico: el fin del hombre es *applicatio animae eius cum mundo altiore, ut unumquodque redeat ad suum simile*. ¿Qué significa esta definición?

El término *applicatio* es, con *connexio*, *continuatio* y *copulatio* uno de los equivalentes del término *coniunctio* utilizado por los traductores latinos para expresar la noción, típicamente "peripatética", de la *conjunción* del alma humana con el Intelecto separado (en hebreo *dibbuq* o *devéqut*). Ibn Gabirol no habla de "Intelecto", sino de "mundo superior", probablemente el "mundo arquetípico" o "mundo inteligible" del platonismo. El objeto de la existencia humana es, entonces, "la conjunción del alma con el mundo superior". Pero esta unión tiene ella misma un objeto: tiene lugar "para que cada realidad vuelva a lo que le es semejante" dicho de otra manera: para que cada ectipo retorne a su arquetipo, que cada cosa emanada vuelva a su *status* inteligible.

La idea de una función mediadora del alma humana en la palingénesis universal es retomada por numerosos autores cristianos. En un sermón alemán (nº LVI, de la edición Pfeiffer), el Maestro Eckhart escribe: "Todas las criaturas dirigen su curso hacia su más alta perfección. Todas experimentan la necesidad de elevarse de su vida a su ser. Todas las criaturas vienen a reunirse en mi intelecto, para, en mi, llegar a ser inteligibles. Yo solamente las preparo para retornar a Dios". En el *Compendium theologicae veritatis*, Hugo Ripelin de Estrasburgo expresa, en el mismo sentido, que el intelecto del hombre, que contempla las Ideas divinas, es *el lugar donde se invierte el curso de los ríos del devenir* (la emanación): "Todas las criaturas han existido en Dios antes de existir en ellas mismas. Así, cuando por la creación son sacadas de Él, en alguna medida, han empezado a separarse de Dios. La creatura racional debe volver a Dios a quien ella estaba unida incluso antes de ser, y esto, por las Ideas que no son ninguna otra cosa y no serán jamás ninguna otra cosa que lo que Dios mismo es. Es por eso que *los ríos retornarán a la fuente de donde han fluido* (Qo 1, 7)".

El conocimiento al cual el hombre debe elevarse, aquel que descubre conociéndose él mismo (conociendo su propio fin), que es precisamente

el objeto de su existencia, es la metafísica, la *ciencia buscada* según la palabra de Aristóteles. Ibn Gabirol no emplea el término "metafísica", pero la ciencia que describe, con su doble objeto, o, si se prefiere hablar en términos heidegerianos, su *constitución originariamente onto-teo-lógica*, es la metafísica tal como Aristóteles ha definido su doble contorno: es a la vez una *scientia omnium secundum quod sunt*, una "ciencia de todo en tanto que ser" (es decir, una ciencia que considera todas las cosas desde el punto de vista del ser) y una *scientia de essentia prima*, una "ciencia de la Esencia primera" (es decir, una ciencia de Dios). La ciencia de la Esencia primera no puede ser inmediata. Siendo Dios infinito, una mediación es necesaria: no se le puede conocer más que como causa, a través de sus efectos. Para conocer a Dios, es necesario, entonces, comenzar por conocer la "esencia del ser universal" (*essentia esse universalis*, es decir, el "en tanto ser" de todo lo que es en general). Estando constituida esta esencia de dos principios: la materia universal y la forma universal, la metafísica de Ibn Gabirol tiene por tarea explícita pensar la Causa, sus efectos y lo que une los efectos a la Causa —la Voluntad. La ciencia buscada tiene, entonces, tres partes: una teoría de los principios del ser en general (materia y forma universales), una teoría de la Voluntad, una teoría de la Esencia primera; es la estructura causal ternaria misma de lo real que lo percibe así.

El discípulo.– Por qué existen tres partes en el conjunto del conocimiento?

El maestro.– Porque no existe en el ser más que estas tres: la materia y la forma, la Esencia primera, y la Voluntad que es intermediaria entre los extremos.

El discípulo.– ¿Por qué es necesario que no haya en el ser más que estas tres?

El maestro.– Es que, para todo lo creado, es necesario una causa y un intermediario. La causa es la Esencia primera, lo creado es la materia y la forma, y la Voluntad es la intermediaria entre los dos.

La incompletitud de *Fons vitae*, reducido a la primera parte, a su vez dividida en cinco libros, explica sin duda algunas incoherencias en la interpretación latina de Ibn Gabirol. Si un calificativo conviene al esbozo de lo que, terminado, hubiera constituido una "síntesis grandiosa" (G. Vajda), es, finalmente, el de *platonismo*, utilizado por Alberto Magno, más que el de aristotelismo, que se podría estar tentado a retener a causa de la doctrina del hilemorfismo universal. De hecho, la demostración de la dualidad

de los principios del ser en general es más platónica que aristotélica. El problema filosófico que afronta Ibn Gabirol es explicar cómo todas las cosas pueden ser a la vez *una* y *muchas*, es decir, para retomar los términos de Platón, a la vez lo *mismo* y lo *otro*. Más que afirmar que lo Mismo y lo Otro entran en la composición de todo lo que es, Ibn Gabirol hace intervenir las nociones supuestamente "aristotélicas" de materia y forma. Es, efectivamente, un paso fuera del platonismo. Dicho esto, en oposición a la tradición aristotélica, él no interpreta la materia como un principio de diversificación o de diferenciación y la forma como un principio de unificación. Más bien todo lo contrario: para él "los seres se distinguen por las formas, mientras que la materia que las sostiene es una". ¿Qué quiere decir Ibn Gabirol planteando que la materia universal es el principio de la unidad de todo y en todo lo que es, y que el principio de distinción es la forma universal? ¿Materia y forma así interpretadas contituyen los dos principios o *raíces* de lo creado?

En primer lugar, todo lo que es reclama un fundamento —la materia universal no es solamente el principio de unidad de todo ser, sino, según la palabra de F. Brunner, el "soporte de todo lo que llega a ser concebible", la *potencialidad* de todas las cosas, el *locus omiunn rerum*, el "lugar de todo lo que es". Además, la materia (como la Forma) está a la vez presente en todo lo que es y (con la Forma) es a la cual todo lo que es se dirige intelectualmente: como lo dice el adigio medieval latino atribuido a Platón "los principios del ser y los del conocer son idénticos". La noción de materia universal (como la de Forma universal) supone una doctrina realista y platónica de los universales. El axioma filosófico que funda la doctrina de la dualidad de los principios es lo que todo nominalista considera como la *falacia realista* por excelencia y todo aristotélico, como el error fundamental del platonismo. Ibn Gabirol lo enuncia a propósito de la *substancialidad*, noción capital de su sistema, puesto que ella permite comprender en qué la materia es *sustrato universal*: "Si todas las substancias concuerdan en tanto que son substancias, es necesario que exista una substancia común a todas, que unifique las unas a las otras y que dé a todas, de una manera igual, el carácter de substancialidad". Este axioma y la teoría donde él se inserta son platónicos, en el preciso sentido en que la "substancia común" es *la unidad del carácter inteligible presentado por todas las substancias*, donde esta unidad, que fundamenta la identidad ideal de todas las substancias en el ser-substancia o, más exactamente, en su ser-pensado o ser-inteligible de las substancias, es también principio de su ser (de) substancia, puesto que, en buen platonismo, sólo lo inteligible es verdadero. Por consiguiente, la materia universal designa la unidad del carácter inteligible presentado por todo lo que es *en tanto que puede ser* —la Forma universal que designa la unidad del carácter inteligible presentado por todo lo que es *en tanto que es algo*. Cada cosa tiene una materia, pero no es esta materia la que entra en la composición de cada cosa, ni la que constituye el sustrato universal de todo lo que viene al ser: la materia universal no es la materia de alguna cosa en particular, siendo en todo la unidad inteligible de todo lo que puede ser. En términos simplificados: es una materia inteligible.

Al sostener que el alma que se conoce a sí misma conoce todas las cosas, Ibn Gabirol quiere decir que el alma humana que, según sus terminos, es *comprehensor totius saeculi*, "comprehensiva de la totalidad del universo", es todas las cosas intelectualmente y llega al perfecto conocimiento de sí conociendo los principios en que se analizan todo lo que es y todo lo que ella es: la reducción del universo inteligible a sus principios inteligibles es, al mismo tiempo, promoción del alma al conocimiento de sí; el alma se conoce en el análisis de lo que ella contiene.

Interpretando la *resolución* del universo en el alma como análisis de la omnicomprehensión del alma humana, a saber, como lo que funda el movimiento de la palingénesis universal en la razón del hombre, Ibn Gabirol da una formulación original de la metafísica neoplatónica del retorno. Con el mismo objetivo, su doctrina es una de las raras alternativas medievales a la doctrina aviceniana del retorno (*fil-ma'âd*) tal como lo expresa la *Metafísica del Shifâ*, cuando enuncia que "la perfección del alma racional es la de llegar a ser un mundo (o siglo) inteligible en la cual sean descriptas o diseñadas la forma de todo, el orden inteligible en el todo y la bondad que fluye en todo". El alma humana no ha de llegar al mundo inteligible para retornar al Principio, ella es intelectualmente el universo y le incumbe devolverlo en ella a sus principios. Al hace de la *resolutio* un doble movimiento de análisis del universo y del alma que le conoce, Ibn Gabirol lleva hasta las últimas consecuencias la tesis neoplatónica, antes de ser espinosista, según la cual "el orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas".

Las semejanzas entre Gabirol e Ishâq al-Isra'îlî deben, desde este punto de vista, ser subrayadas. En efecto, no solamente las nociones de materia y de forma universal recuerdan las de materia y forma primeras del *Libro de las definiciones*, sino que la concepción de la filosofía como autoanálisis del universo parece prolongar la tesis de Ishâq según la cual el alma conoce todas las cosas conociéndose a ella misma:

Si el hombre adquiere un verdadero conocimiento de sí mismo, es decir, de su propia espiritualidad y corporalidad, comprende el conocimiento de todo, es decir, de toda substancia espiritual y corporal, puesto que el hombre está compuesto de substancia y accidente, y que la substancia es doble: espiritual y corporal —espiritual, como el alma y el intelecto, corporal, como el cuerpo con sus tres dimensiones (...) Así, entonces, si el hombre se conoce a sí mismo en su espiritualidad y su corporalidad, se comprende el conocimiento de todo, se conoce a la vez la substancia corporal y la substancia espiritual, y se conoce *la substancia primera creada sin intermediario por el Creador para servir de sustrato a la diversidad y el accidente genérico dividido en cantidad, cualidad, relación, sin olvidar los seis accidentes compuestos que derivan de la composición de las substancias con los tres primeros accidentes*, si el hombre, digo, comprende todo esto, comprende el conocimiento de todo y es digno de ser llamado filósofo (*Libro de las definiciones*, II).

Como el análisis de Ishâq es un desarrollo de la quinta definición de la filosofía según Kindî, se puede igualmente decir que Ibn Gabirol prolonga la teoría kindiana del hombre microcosmos y que hace de este *status* particular del hombre el pivote de la palingénesis. Algunas líneas del *Libro de las definiciones y las descripciones de las cosas* de al-Kindî son la fuente lejana de la teoría de Ibn Gabirol:

La filosofía es el conocimiento de uno mismo. Esta tesis es de gran importancia y de gran profundidad. Tomemos un ejemplo. Las cosas son corporales o no corporales. Las cosas no corporales son las substancias o los accidentes. El hombre es un compuesto de un cuerpo, de un alma y de accidentes. El alma es una substancia y no un cuerpo. Entonces, si el hombre se conoce sí mismo, conoce el cuerpo con sus accidentes, el primer accidente y la substancia que no es un cuerpo. Si conoce todo esto, conoce todas las cosas. Esta es la razón de que los filósofos han llamado al hombre un "pequeño mundo" (*microcosmos*).

El paralelismo del ser y del pensamiento, que explica que la ciencia de la materia y de la forma sea, al mismo tiempo, para el alma, conocimiento de sí, viene no solamente del hecho de que "el intelecto no solamente comprende una cosa si ella posee materia y forma", sino de que el ser y la inteligibilidad coincidan: la forma (*forma*), que distingue en el ser y el pensamiento, es también la forma (ontológica) para el ser que diferencia (lógica) para el pensamiento, y lo formado (*formatum*), que es su

soporte en el ser y el pensamiento, materia ontológica y género lógico. Así concebida, la doctrina de Ibn Gabirol no deja de evocar aquella, más frustrada, propuesta en la misma época por algunos adversarios de Abelardo —la doctrina llamada del "realismo de la esencia material"—, donde cada especie es considerada como una esencia material presente en cada cosa que pertenece a esta especie, y que se distingue de las otras cosas de la especie por su sola forma. De hecho, la doctrina rechazada por Abelardo es una extrapolación ontológica de la definición aristotélica del género como *materia lógica*. ¿Es ésta la doctrina de Ibn Gabirol? No.

Lo que afirma el *Fons vitae* es que las estructuras de la realidad son las del pensamiento de la realidad, porque la realidad de lo real no es otra cosa que su inteligibilidad. Conociendo lo real, el alma no conoce nada exterior a ella misma: lo real es un reflejo de lo inteligible, hay una inteligibilidad para realidad, y el alma es, sobre un modo inteligible, la totalidad de lo que realmente es. El *Fons vitae* propone una doctrina del *paralelismo* del ser y el conocimiento, de lo ontológico (real) y lo lógico (inteligible), que prefigura el *idealismo* que incluye la marcha del sujeto que conoce en el despliegue del objeto conocido.

Los críticos medievales de Ibn Gabirol, al contrario, comprenden su doctrina como una confusión de las estructuras reales y de las estructuras lógicas. Tal es, especialmente, el punto de vista de la crítica tomista en el capítulo V del *De spiritualibus creaturis*.

Entre los sucesores (de Platón y Aristóteles), algunos querían alejarse de sus tesis, cayendo en errores más graves. Ese fue, en primer lugar, el caso de Avicebrón en el libro *La fuente de vida* (...) que considera todas las substancias inferiores a Dios como compuestas de materia y forma, lo que contradice tanto la opinión de Aristóteles como la de Platón, y comete un doble error.

En primer lugar, porque sostiene que es necesario comprender la composición real que es en las cosas según la composición inteligible que es en los géneros de las cosas —por ejemplo, que la especie está constituida por un género y una diferencia; en suma, que la materia sería el género de todo lo que existe categorialmente, y la forma, su diferencia.

Luego, porque sostiene que el ser en potencia o ser sustrato o el que recibe algo podría decirse de todo según el mismo punto de vista (*secundum unam rationem*). Valiéndose de estos principios, él se inscribe en la vía de análisis (*quadam via resolutoria*), que examina la composición de las cosas llegando hasta las substancias intelectuales.

La transposición del elemento lógico en el ser —dicho de otra manera, la realización de las estructuras lógicas y/o la logicización de lo real— tal es, para Tomás de Aquino, el error fundamental de Ibn Gabirol. Es un error platonico, como todas las doctrinas que, de una manera o de otra, transplantan el análisis lógico de los conceptos sobre la estructura de lo real y así realizan o "reifican" al Árbol de Porfirio. A esto Tomás opone este argumento irrefutable: "Las substancias corporales y las substancias espirituales no pueden ser formadas de la misma materia". Restaría saber si Ibn Gabirol también ha sostenido esta doctrina.

1.2.3. Judá Ha-Levi (1075-1141)

Presentado como un adversario de la filosofía, Judá Ha-Levi es más bien, y simultáneamente, un apologista y un teólogo de la historia. Su objeto es la identidad judía, el hecho judío, el sentido del judaísmo. El problema que ha afrontado es el del judaísmo, en el momento en que, precisamente, con la conquista almohade y el desmoronamiento de la cultura almorávide, la situación política y religiosa de los judíos de Andalucía llega a ser precaria: ¿cómo se puede *ser* judío en un mundo donde triunfa la persecución y la violencia contra Israel? Ésta es la cuestión central que anima secretamente el texto escrito en árabe, traducido *post mortem* al hebreo (en 1167, por Judá ibn Tibbon), donde se enuncia esta formidable asunción del judaísmo que es *El libro de la demostración y de la prueba en defensa de la religión despreciada*, más conocido bajo el título de *Kuzari* o *Khazari*.

Nacido en Toledo, Judá había atravesado la España musulmana antes de fijarse por algún tiempo en Granada donde había frecuentado a todos aquellos que, como él, se dedicaban a la poesía. La llegada de los almohades pone un final brutal a esta existencia feliz. Obligado a huir, Judá se refugia en el Norte de España, en tierra cristiana. Permanecerá veinte años, ejerciendo la medicina en Toledo, frecuentando la corte del rey Alfonso VI hasta el homicidio de uno de sus protectores judíos. Vuelve a Andalucía, traba amistad con Abraham ibn Ezra, visita en su compañía muchas comunidades del África del Norte, luego, en 1140, decide marchar a Palestina. Muere en Egipto, sin haber podido, parece, realizar su sueño.

El *Kuzari* inagura un género literario que ilustraría, un año después de la muerte de Judá, el *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, la obra clave inacabada de Pedro Abelardo: es una suerte de diálogo de las religiones y la filosofía, un examen crítico de las Leyes y las creencias, una polémica antifilosófica también. El libro no se inscribe en la tradición, ya bien establecida, del apologista combatiente, tristemente ilustrada en la España musulmana por la *Diatraba* de Ibn Hazm *contra el judío Naghrîla* (*Al-Raad 'alâ Ibn Naghrîla al-Yahûdî*). Como en Abelardo, se trata de una ficción literaria y, si se puede decir, de una ficción literaria *equilibrada*. Un árbitro es aquí el que saca a los protagonistas de una lógica de confrontación: en el *Diálogo*, es Abelardo mismo, el que equilibra la balanza entre el filósofo, el judío y el cristiano; en el *Kuzari*, el papel de árbitro es totalmente diferente. El protagonista es el rey de los khazars, pueblo de origen turco que desciende de los hunos occidentales, por largo tiempo aliados de Bizancio, por el cual combatirían a los árabes hasta el 737. Convertidos al Islam, en el siglo VIII, se hundirán políticamente en 1016, cuando los bizantinos se apoderen de los vestigios de un reino entonces reducido sólo a Crimea.

El *Kuzari* toma, bajo la forma de ficción, un episodio real: la conversión de un rey de Khazars al judaísmo en los años 740. Judá Ha-Levi, siguiendo un itinerario de conversión, articula su problemática de la identidad judía. Visitado en sueño por un ángel, el rey de los khazars aprende que Dios no se satisface con la pureza de su "intención", sino que pretende de él algunas "obras". Este Dios, en suma, como el de los khâridjitas musulmanes, o, más simplemente, como el de los católicos, rechaza toda *justificación por la fe sin las obras*. También es un Dios que se dirige al alma, que le habla en sueños —lo que implica que hay sueños verdaderos. Es para resolver un problema de ética divina, para encontrar la respuesta a la cuestión "¿Qué debo hacer?" para "ser del agrado de Dios", que el rey de los Khazars —el Khazari— va a interrogar a todos aquellos que, en la época, tienen una respuesta para dar: en este orden, la filosofía, el cristianismo y el Islam. Los judíos no son consultados de entrada.

El filósofo interrogado por el Khazari es un defensor de la *falsafa* alfarabo-aviceniana, como lo era Ibn Bajja, el contempóraneo andaluz de Judá Ha-Levi. Por otra parte, es una suerte de compendio de la ideología bajjiana lo que defiende el filósofo. El objetivo de la vida humana es la contemplación filosófica entendida como unión, conjunción del alma con el Intelecto separado. La sociedad, y las leyes que la organizan, dicho de otra manera, la Religión, Ley política suprema, no tienen otro objetivo más que el de permitir la realización de la filosofía en la persona del filósofo: todas las Leyes sirven para que, en vistas de la meta final, la conjunción sea alcanzada.

Este programa radical no puede dejar de asociarse con el "averroísmo político" predicado tres siglos más tarde por los averroístas parisinos

de los años 1310, como Juan de Jandun o Dante. Ciertamente, y de forma contraria al filósofo del *Kuzari*, Alighieri no predica la *equivalencia de las hipótesis religiosas* —todas las religiones no son, para él, equivalentes: sin embargo, como, aunque en grados diferentes, Fārābī, Ibn Bajja, Averroes o Juan de Jandun, él hace de la existencia de los filósofos y de la filosofía el objetivo de la sociedad política. Por otra parte, de aquí saca su legitimación la idea de monarquía. La justificación de la monarquía universal es la que permite la "actualización" colectiva del "intelecto", es decir: la contemplación universal, la vida teórica perfecta. "Parece que la perfeccción última de la humanidad reside en la potencia o facultad intelectiva" (*Monarquía*, I, 3, 7). "la tarea propia del género humano tomado en su totalidad es la de actualizar continuamente toda la potencia del intelecto (...), en un primer momento en vista de la especulación, luego, por vía de consecuencia, en vistas a la acción (I, 4, 1)".

El Khazari no está satisfecho con la equivalencia de las hipótesis en materia religiosa. Hace dos objeciones al filósofo. ¿Cómo admitir la igualdad de las Leyes en consideración al Intelecto? ¿Será que los cristianos y los musulmanes, que se hacen la guerra permanentemente, tienen ambos razón, cuando sostienen que los muertos que nombran se merecen una recompensa celeste? Tal es la primera objeción contra el *escepticismo implicado*, que caracteriza toda actitud filosófica: al sostener la equivalencia, sino la unidad de los *credos*, el filósofo es impotente para hacer algo frente al escándalo de las guerras justas. No obstante, si las obras del hombre deben ser del agrado de Dios ¿cómo pueden existir los actos violentos contra los creyentes?

El segundo argumento se desarrolla en torno al sueño y la profecía. Marcado por el sueño que ha decidido su busqueda, el rey de los khazars pregunta por qué la filosofía jamás ha dado profetas y por qué los sueños verdaderos no llegan a los hombres en proporción a su saber. Si la filosofía era la verdadera fe, la *verdadera religión*, el filósofo, que está más próximo al Intelecto, sería necesariamente profeta. Pero este no es el caso: filosofía y profecía acampan sobre dos montañas opuestas.

Decepcionado por la *falsafa*, el Khazari se vuelve hacia las otras dos religiones. El judaísmo no entra en la línea de fuego —la situación política de los judíos litigaba contra su Ley. "Luego dice el Khazari: 'Yo voy a interrogar a un cristiano y a un musulmán, porque las obras tanto de uno como del otro son, sin duda alguna, del agrado de Dios. En cuanto a los judíos, su envilecimiento, su pequeño número y el odio que todos les profesan me bastan de razón para dejarlos de lado'" (I, 4).

Al desechar por las contradicciones lógicas la doctrina trinitaria cristiana, el Khazari está más atraído por el credo estrictamente monoteísta de su interlocutor musulmán. Sin embargo, no puede admitir lo esencial: *el hecho de que el Corán sea la Palabra misma de Dios*. En efecto, ¿cómo comprender que el Libro sobrenatural donde la Ley está escrita desde toda la eternidad lo sea en un lenguaje particular, en resumen, que el árabe sea a la vez la lengua y el pensamiento de Dios? "Vuestro libro, dices tú, constituye un milagro, pero está escrito en árabe. Un no árabe como yo no puede discernir el carácter prodigioso y milagroso y, si es recitado ante mí, no haría ninguna distinción entre él y cualquier otro discurso pronunciado en árabe" (I, 7). El rey decide entonces dirigirse a los judíos.

Este último recurso ha sido preparado por Judá. Incapaces de fundamentar sus pretensiones, el cristiano y el musulmán invocan, a pesar de ellos, el testimonio del judaísmo: los cristianos se presentan como los herederos legítimos de Israel, según la palabra misma de la Escritura, cumpliendo su Ley, no aboliéndola; incluso los musulmanes no llegan a sostener la profecía de Muhammad sin invocar los signos y milagros indudables que Dios cumplió para el pueblo judío.

La fuerza paradojal de la respuesta que el rabino encontró para el rey es de carácter historial: el Dios en el cual cree es el "Dios de Abraham, de Isaac y de Israel", el Dios que condujo a los hebreos fuera de Egipto, un Dios nacional, un Dios providente, el Dios de un pueblo que Él ha elegido. Esta respuesta repugna al rey, en el mismo sentido que la identificación del Corán con la Palabra de Dios. Se siente excluido. Pretende un discurso universal, capaz de ser entendido por todos los hombres, y se encuentra con que se lo dirije el Dios de una nación. El rabino responde. El Dios "universal" ahora invocado por el Khazari, es el que no ha querido hace un instante: el Dios de los filósofos, el Dios del Intelecto. El Dios verdadero es el Dios de los profetas, y este Dios indudable, este Dios presente en la historia, es el Dios de su pueblo, el Dios de Israel. La única respuesta posible a la búsqueda de conversión entablada por el rey para responder a la urgencia ética es el judaísmo, porque solamente él ofrece un fundamento sólido: la existencia de la Alianza, el carácter divino del pueblo que ha recibido la Ley que posee la tradición profética. Singular respuesta, que inspira un nuevo sentimiento de exclusión. Si el rabino dice la verdad, los Gentiles no tienen lugar en la revelación; más exactamente, incluso convertidos al judaísmo, quedarán excluidos de la profecía; se sigue, que no habría igualdad entre el judío y el converso. Judá asume la

conclusión que él mismo ha extraido. El rabino no da ninguna esperanza al rey.

En lo que sigue del texto, el autor vuelve a la filosofía y de ella va de nuevo de la revelación. Existen los pueblos excluidos de la revelación. Éste es el caso, en primer lugar, de los "habitantes de la India". Sus libros "han sido escritos por individuos que han seducido a los hombres de espíritu débil", como, por ejemplo, las "obras de astrología donde aducen las cronologías que cubren decenas de millones de años" o bien el libro de la *Agricultura nabathea* donde son nombrados Janbushad, Sagrit y Ruani", lo cuales "pretenden ser anteriores a Adán" y que "uno de ellos, Janbushad, era el maestro de Adán".

La *Agricultura nabathea* de la cual habla Judá Ha-Levi no es un libro indio. Es una obra del siglo X atribuida a Ibn Wahshiyya, que parece muy influenciada por las creencias astrales de los harranianos. Se encuentra de todo en este singular tratado de agricultura: las narraciones sobre los orígenes de Adán, tal como la que nos transmite Judá, e incluso, en la parte consagrada a la viticultura, las paráfrasis de Plotino, que evocan, sin confundirse con ella, la *Teología de Aristóteles*. En cuanto a los nabateos, pueblo del noroeste de Arabia , conocerán su apogeo en la época helenística, con la expansión de Petra (en una de las sepulturas monumentales de esta ciudad troglodita, entonces en manos de Patrash, residía el emir Ben Kalish Ezab, el adversario de Shayhk Bab El Ehr, durante la guerra del Khemed).

Como los indios, los filósofos no han gozado de la revelación. A la advertencia del Khazari que observa que estos hombres "consagrados a la investigación" afirman que el mundo existe "desde una infinidad de años", el rabino responde que son "excusables, porque no recibieron en herencia ni ciencia ni ley revelada". La razón de esto es que "son griegos", y que su ancestro, Javán, es "uno de los descendientes de Japhet, que habitaban en el Norte". "No obstante, la ciencia, asistida por una revelación divina y recibida en herencia de Adán, no se encuentra más que en la descendencia de Sem, que es elegido entre los hijos de Noé". Sigue un verdadero análisis histórico-político del magisterio intelectual sostenido por las sucesivas naciones. La ciencia, el papel científico duran lo que dura el papel histórico. La homogeneidad científica marcha junto al poder.

> La ciencia (que no ha cesado de pertenecer legítimamente a esta elite de la posteridad de Adán que es la descendencia de Sem) ha pasado a manos de Javán (los griegos) solamente cuando han adquirido la supremacía. Ha sido transmitida (a los griegos) por los persas que, a su vez, la habían recibido de los caldeos. En esta época, ni antes ni después, han surgido los celebres filósofos griegos. Pero, cuando el poder pasó a manos de Roma, ningún filósofo notorio se levanta entre los griegos.

A este orden de la ciencia el rabino opone el orden de la profecía. A la cuestión planteada por el rey de los khazars —"¿Qué debo hacer?"—, es posible responder: los mandamientos han sido dados por Dios. Las "obras prescritas por la ley judía son como los fenómenos naturales": "Tú no comprendes el comportamiento hasta que se imponen, tú los consideras vanos hasta el momento en que tú percibes sus consecuencias". Los judíos han recibido una promesa: "Hemos recibido la promesa de que nosotros nos uniremos a lo divino por la profecía o por un estado visionaro y que el *Amr Ilahi* (la Palabra, la Ley, la facultad divina) junto a nosotros ejercerá sobre nosotros su providencia y cumplirá en nuestro favor prodigios y milagros".

La *Torá* no promete una recompensa después de la muerte, no dice: "Si ustedes ponen en práctica esta Ley, yo los llevaré, después de la muerte, a jardines y lugares deliciosos". Lo que Dios da a los judíos es su *presencia*, aquí y ahora, en los días de gloria como en los días de duelo, en una palabra, su *asistencia*: "Ustedes serán para mí un pueblo elegido y yo seré para ustedes un Dios que los guíe; algunos hombres de entre ustedes serán admitidos en mi intimidad, ellos ascenderán al cielo como aquellos cuya alma circulaba entre los ángeles; mis ángeles también circularán entre ellos sobre la tierra. Ustedes los verán solos o por grupos, ellos velarán por ustedes y combatirán delante de ustedes"

El *Kuzari* culmina con un elogio de la Tierra Santa en el cual se cumple el elogio del judaísmo comprometido por el rabino en el diálogo con el rey: "Palestina es el país particular del Dios de Israel. Las obras religiosas no se cumplen perfectamente más que sobre esta tierra y muchos preceptos de la ley de Israel caducan por no estar allí". Un axioma regla esta necesidad: "La intención no es sincera y el corazón no se purifica más que en el lugar que se cree es propio de Dios" Así, el relato de Judá rememora no tanto las etapas de la conversión del rey de los khazars como la formación progresiva de la decisión de emigrar en el alma del rabino. Al final del relato, el rabino "se resuelve a dejar el país del Khazari para regresar a Jerusalén". Es, en un sentido, la propia historia de Judá la que se pone aquí como argumento. Como el rey, Judá, a lo largo de sus viajes y sus estadías en tierras del Islam y en tierra cristiana, ha encontrado *falâsifa*, cristianos y musulmanes. Como el rabino, él decide ir a Palestina.

> ¡Ah! yo quisiera errar por los lugares en los que Dios se hacía ver a sus videntes y a sus enviados. ¿Quién me hará alas para que pueda volar hasta allí? ¡Montaña de Bethel, que con tus ruinas mezcle las ruinas de mi corazón! ¡Que yo caiga sobre tu faz y me extienda sobre la tierra, para adorar tus piedras y querer tu polvareda! Que, en primer lugar, cerca de la gruta de las águilas, yo vea Hebrón y las tumbas de los tres elegidos. ¡Que atraviese tu bosque, Carmelo; que yo me detenga en Galaad; que observe maravillado tu cumbre, monte de Hor, y tu cima, Abarim, donde Moisés y su hermano, los dos grandes iluminados, plantaron la luz!

Al conmovedor aliento poético de los poemas de amor por Sión redactados por Judá, corresponde, en el *Kuzari*, la justificación progresiva de la partida, de *su* partida hacia la tierra de Israel. Para Judá el modelo de la verdadera conversión no es el del rey de los khazars, es la *suya*, la del rabino que decide "expatriarse hacia el lugar que goza de la gracia divina".

Además de Judá Ha-Levi, otro testigo de la fractura provocada por la invasión almohade es Abraham ibn Ezra (1089-1164), neoplatónico, nacido en Tudela —la elegía que compone sobre este tema es considerada aún como una de las cumbres de la poesía medieval— pero es con Maimónides que culmina esta era que podría llamarse "clásica" de la filosofía judía medieval.

1.2.4. Maimónides (1135/1138-1204)

Hijo del rabino Isaac ben Maymûn, Mosheh ben Maymûn, nacido en Córdoba, dejó su ciudad natal en 1147/1148 bajo la presión almohade. Refugiado en Granada con su padre y su hermano David, debe nuevamente huir en 1150. Instalada provisoriamente en Almería, la familia llega a Fès en 1158/1159. Enfrentada a nuevas persecuciones, Rabbí Isaac y los suyos embarcan para Tierra Santa el sábado 4 *iyar* del año 4927 (18 de abril de 1154), alcanzan Akkro (San Juan de Acre) el 3 *jivan* (16 de mayo) y llegan a Jerusalén en 1166, entonces en manos de los cruzados. Se dice que encuentran allí sólo cuatro familias judías. No pudiendo permanecer en la ciudad, toman el camino de El Cairo. Allá, con el apoyo de al-Fâdil, vizir y secretario de Salâh al-Dîn (que había retomado Jerusalén a los cristianos en 1187), Maimónides llega a ser médico de la corte. Gozando en Egipto de una condición propicia para el trabajo, redacta en algunos años una obra monumental a pesar de sus tareas médicas y sus responsabilidades comunitarias: en 1180, termina el *Mishné-Torah*, un "análisis razonado" de la literatura talmúdica, comenzado doce años antes; en 1190

escribe en árabe el *Dalâlat al-hâ'irîn*, traducido al hebreo en 1204 por Samuel ibn Tibbon (a pedido de la comunidad judía de Lunel, en Provenza) con el título de *Moreh Nébukhim*, en latín con el de *Dux neutrorum sive perplexorum (Guía de los indecisos o perplejos)*.

Aunque, según su propio testimonio, la obra de Averroes llegó a Egipto en los años 1190, Maimónides no recibe en esta época su influencia: sus interlocutores en la discusión son los teólogos kalâmitas (principalmente los mu'tazilitas), al-Fârâbî, Ibn Bâjja y Avicena (al que juzga "inferior que al-Fârâbî, pero útil y merecedor de ser estudiado con cuidado"). Seguidamente sentirá cierta estima por Averroes, ninguna por Platón, ni por otros pensadores árabes o... judíos. Como en Averroes, Aristóteles es adulado. Así lo testimonia la carta a Samuel ibn Tibbon:

> "Ten precaución de no estudiar las obras de Aristóteles acompañadas de sus comentarios: el de Alejandro de Afrodisia, el de Themistius o el de Averroes. Los escritos del maestro de Aristóteles, Platón, son parábolas difíciles de comprender, y no hay necesidad de ellos pues la obra de Aristóteles es suficiente; no es necesario tampoco ocuparse de los libros escritos por sus predecesores, pues su intelecto es el grado supremo del intelecto humano, si se exceptúa a aquellos que han recibido inspiración divina"

Después de su muerte, el 20 *tebet* 4965 (13 de diciembre de 1204), aquel al que los latinos han conocido alternativamente bajo el nombre de "Rabbí Moyses" y de "Moisés de Egipto", se vuelve una fuente importante de la filosofía cristiana de habla latina: Tomás de Aquino toma de él su tercera prueba (*tertia via*) de la existencia de Dios, Alberto Magno una parte de su crítica a los filósofos árabes, Maestro Eckhart su concepción de la exégesis "por las razones naturales de los filósofos".

La *Guía de los indecisos* redactada por un alumno, Joseph ben Judá, es una de las cumbres de la literatura filosófica medieval. Por su parte, en la tradición religiosa e intelectual del judaísmo, logra una síntesis *teológica* que supera tanto a la filosofía como al *kalâm* judío o musulmán.

El método teológico seguido en la *Guía* habrá ciertamente desconcertado a los *indecisos*. La confusión más extrema parece reinar en el libro, el plan parece poco coherente. Sin embargo, el propósito es deliberado (C. Sirat).

"La primera mitad del libro I trata, a grandes rasgos, de las expresiones de la Biblia y del *Talmud* que no pueden ser aceptadas en su sentido literal; la segunda mitad del libro I describe los atributos divinos y ataca a

los *mutakallimûn* y, entre ellos, a Saadia". Maimónides presenta y discute allí las doce proposiciones del *Kalâm* que funda toda la teología de los *Mutakallimûn*: 1) existen substancias simples o átomos; 2) el vacío existe; 3) el tiempo está compuesto de instantes; 4) ningún cuerpo está exento por completo de accidentes; 5) los accidentes residen ya en el átomo y ninguno es la excepción; 6) el accidente no dura dos instantes; 7) la razón de ser es la misma para las capacidades y para las privaciones, todas son accidentes reales que tienen necesidad de un eficiente; 8) no hay nada más en todo el ser que substancias y accidentes, la forma natural misma es un accidente; 9) los accidentes no se referencian unos a otros; 10) todo lo que es imaginable es admisible por la razón; 11) la existencia del infinito en el universo es inadmisible; 12) los sentidos no dan siempre la certeza.

El libro II trata acerca de las doctrinas filosóficas y luego de la profecía. Maimónides enumera las veinticinco proposiciones de las cuales tienen necesidad los filósofos para demostrar la existencia de la incorporeidad de Dios.

"El libro III comienza por una explicación alegórica del *Relato del carro*" (la metafísica, según el *Mishné-Torah*), "luego discute diversas cuestiones: la providencia, la finalidad del mundo; da una explicación psicológica del Libro de Job, luego un historial de las religiones y los ritos, y aborda los preceptos religiosos. Esta confusión es querida por Maimónides" ¿Por qué elegir la *confusión*?

El desorden de la *Guía* no es un desorden: es un *orden diferente*. Maimónides obliga al lector a aceptar y a practicar la *intertextualidad*. Para él toda palabra cuenta, cada unidad discursiva debe ser interpretada en relación con la otra: "Es necesario combinar los capítulos unos con otros. Al leer un capítulo, es necesario no tener como objetivo solamente la comprensión del conjunto de su tema, sino también la captación de cada palabra que se presenta allí, un término después de otro término, aún si no concierne al tema del capítulo". Esta atención a la *letra* toma su sentido en una nueva regla hermenéutica: "Decir algo fuera de lugar, para explicar alguna otra cosa en su verdadero lugar"—una fórmula ambigua, que ciertos autores erigieron rápidamente en procedimiento. Un buen ejemplo de hermeneútica maimonideana es ofrecido por Meister Eckhart en el segundo *Prólogo de la obra de las exposiciones*, cuando explica que todo pasaje citado para explicar otro pasaje de la Escritura debe ser a su turno explicado por él, allí donde se encuentra. Este cambio de la exégesis va, sin duda, más allá de la intención misma de Maimónides, expresa al

seguirla, sin embargo, una solidaridad intertextual a la cual la exégesis tradicional no se obliga.

Filósofo, el autor de la *Guía de los indecisos* es también un original escritor y exégeta. Su demostración de la existencia de Dios es, desde este punto de vista, ejemplar. Lamentablemente, ella ha sido mal comprendida la mayor parte del tiempo.

Maimónides no rechaza *socialmente* ninguna actitud de creencia. Si se *cree* que los *Mutakallimûn* han demostrado sólidamente la "novedad del mundo", "esto está muy bien" (socialmente); si, por el contrario, "la cosa no pareciera demostrada", se cree, "por respeto a la tradición de los profetas"que el mundo es creado, "no hay tampoco nada malo en esto". Estas creencias opuestas conducen al mismo resultado. El discípulo del Rabino tiene derecho a otra cosa. Maimónides le *explica* que "los hombres de las raíces, es decir, los *Mutakallimûn*" no sólo no han demostrado nada, sino que han trastocado el mundo y alterado las leyes de la naturaleza". Luego, evoca *su* propio método. El que ha sido mal comprendido.

La tesis de Maimónides es que "las pruebas de la existencia de Dios, de su unidad y de su incorporeidad, deben ser obtenidas únicamente por la hipótesis de la eternidad del mundo". "Sólo así, en efecto, la demostración es perfecta, sea el mundo eterno o sea creado".

El razonamiento parte de una alternativa: o el mundo es creado o es eterno. Él examina las consecuencias de cada hipótesis. Si el mundo es creado, hay "indudablemente" un creador, ese *creador* es Dios (la conclusión que resulta de un simple argumento tópico, del tipo "no hay efecto sin causa", depende, además, del principio según el cual todo lo que es engendrado tiene una causa que le es exterior: nada engendrado es "causa de sí"). Si el mundo es eterno, se sigue "necesariamente" que "existe un ser otro que todos los cuerpos del universo, que no es ni un cuerpo, ni una facultad en un cuerpo, que es uno, permanente, eterno, que es sin causa e inmutable", este *ser* es Dios (la conclusión deriva del conjunto de las pruebas filosóficas de la existencia de un Ser necesario). Cualquiera sea la hipótesis algo se prueba: en el primer caso, que hay un creador; en el segundo, que hay un ser sin causa eterno e inmutable.

¿Por qué Maimónides privilegia la segunda vía en detrimento de la primera en la *Guía* como en sus obras talmúdicas (subrayándolo él mismo)? En primer lugar, porque se propone solamente demostrar "la existencia de Dios, su unidad y su incorporeidad" y no la existencia de un creador. Luego porque si las dos hipótesis de partida conducen cada una a una conclu-

sión, la primera hipótesis, la de los *Mutakallimûn*, no puede desafortunadamente ser aceptada filosóficamente como premisa de un razonamiento demostrativo. Aristotélicamente, una demostración no puede apoyarse sobre una proposición a la vez no evidente y no demostrable. Además la proposición según la cual el mundo es creado no es ni evidente ni demostrada ni demostrable por los argumentos de los *Mutakallimûn* —la validez de la prueba que ella autoriza es, de hecho, sólo *tópica* o *dialéctica*, no es demostrativa o científica. La segunda hipótesis, en cambio, puede ser filosóficamente aceptada como premisa —las numerosas *pruebas* forjadas por los filósofos pueden mostrar su necesidad lógica. ¿Por qué aceptar la segunda hipótesis? ¿Será que es evidente? No. ¿Es demostrable? Tampoco.

La originalidad de la propuesta de Maimónides es la de introducir una distinción radicalmente nueva cuya pertinencia, atestiguada por el debate Popper-Kuhn, es todavía hoy reconocida por los epistemólogos: la que se da entre no verificable y no falseable. La "novedad del mundo" no puede ser demostrada, pero las pruebas de los *Mutakallimûn* pueden ser refutadas. La eternidad del mundo no puede ni ser demostrada ni ser falseada. Las dos "vías", la del teólogo kalâmita y la del filósofo son, pues, a la vez opuestas y fructíferas de manera desigual. La primera es ruinosa para la teología, pues toma como punto de partida un enunciado (la adventicidad del mundo) que no puede ser considerado como premisa de una demostración científica, porque, no es evidente de suyo ni ninguna demostración lo *verifica* tampoco; sólo la segunda es fecunda, pues parte de un enunciado (la eternidad del mundo) que puede servirle de premisa porque ninguna demostración lo *falsea*.

> Todo lo que pretende ser una prueba de la novedad del mundo está sujeta a dudas, y no son pruebas decisivas que aquel que no sabe distinguir entre la demostración, la dialéctica y la sofística. Pero para aquel que conoce estas diferentes artes, es claro que todas estas demostraciones son dudosas, y que se emplean en ellas premisas que no están demostradas. El término hasta donde podría ir, según mi opinión, el teólogo que busca la verdad, sería el de mostrar la nulidad de las demostraciones alegadas por los filósofos para la eternidad (del mundo). *Sería magnífico si se lograra esto.*

El hecho es que no se logra esto. Maimónides concluye entonces: él no cree, personalmente, en la eternidad del mundo, él quiere solamente fundar un "dogma verdadero" sobre "una base que nadie pueda ni socavar,

ni buscar de demoler ni considerar nula". Esta es la razón por la cual elige como premisa la eternidad del mundo más que su adventicidad.

¿Esta estrategia argumentativa lleva a profesar una doble verdad o una doble fe? No. La eternidad no es ni objeto de demostración ni objeto de creencia, contrariamente a la creación que es objeto de creencia (según la tradición profética) pero no objeto de demostración. *La fuerza de Maimónides reside en plantear que no puede hacerse teología a partir de un artículo de fe*. La teología no puede estar fundada sino en una premisa filosóficamente válida. La de la eternidad del mundo lo es en tanto enunciado no falseable, la de su novedad no lo es en tanto enunciado no verificable.

A pesar de su penetración, Shemtob ben Joseph Falqéra no ha captado el punto clave de la argumentación de Maimónides. Desde el siglo XIII, él ha impuesto al texto una lectura que le saca su fuerza específica. Al decir que su demostración sostenía "que el mundo es eterno o que él fue creado", Maimónides quería decir que ella no reclamaba la verificación de los enunciados "el mundo es creado" y "el mundo es eterno", imposible en ambos casos (por razones diferentes), pero lo sostenía sobre la única base de la no-falsación de "el mundo es eterno". Ibn Falqéra ha comprendido lo contrario:

> ¿Cómo se quiere demostrar un tema tan importante en medio de una cosa dudosa, y más si esta cosa no es verdadera? Porque si las premisas de la demostración no son verdaderas, ¿cómo la conclusión puede ser verdadera y cómo se puede con tales premisas formar una demostración que no sea dudosa?

Para el averroísta judío Moisés de Narbona (1300-1362), en cambio, la compleja estrategia de Maimónides indicaba solamente que él adhería a la tesis de la eternidad del mundo y que se abstuvo de profesarla exotéricamente *para no socavar las bases de la religión popular*. Los "averroístas latinos", Siger de Brabante y Boecio de Dacia seguirían más la enseñanza de Rabbí Moisés: sin sostener la "doble verdad", ellos aplicarían su desarrollo en el contexto universitario cristiano —ellos han demostrado así la existencia de un "Primer motor" y reservado para la fe la tesis de la novedad del mundo (creación *de novo*); pero han ido más lejos que él en la vía de la ortodoxia religiosa porque han demostrado la *falsedad* de los argumentos de los filósofos en favor de la eternidad del mundo, mientras que él se contentó con deplorar que no se puedan alcanzar. En tierra cris-

tiana, la cuestión de la doble verdad se reanuda verdaderamente en la filosofía judía con Isaac Albalag.

Al atribuir a Maimónides una adhesión íntima a una tesis filosófica que él se abstuvo voluntariamente de divulgar, Moisés de Narbona "averroíza" un poco al autor de la *Guía*. El tema, sin embargo, no es extraño al pensamiento de Maimónides.

Hay dos peligros: la incredulidad y el literalismo. El literalismo tiene dos consecuencias: "fortalece al distraído" y "turba al hombre instruido". La falacia en la que reposa su conducta es la de tomar una alegoría en su sentido literal exterior, porque no se toma en cuenta lo que tiene relación con esa alegoría. La diferencia es que se puede explicar al hombre instruido lo que no puede explicarse al ignorante. Explicar al *indeciso* el sentido *esotérico* de una alegoría "después de haberle mostrado que era una alegoría" es la única manera de sacarlo de su perplejidad. Como guía de los *indecisos*, la *Guía* está, pues, destinada a forjar la llave de la interpretación hermenéutica de la Escritura. Su público, no obstante, es tan cercano que el autor suplica a su eventual lector de no sugerir ningún término: "Yo los conjuro por Dios, el Muy-Alto, a todos aquellos que quieran leer el presente tratado de no comentar una sola palabra y de no explicar nada a los otros".

Como los pensadores musulmanes andaluces —Ibn Bâjja, Ibn Tufayl, Ibn Rushd— Maimónides distingue diversas clases de hombres. El capítulo 51 del libro III de la *Guía* expone su doctrina en pocas palabras:

> El soberano estaba en su palacio, y sus súbditos estaban en parte en la ciudad y en parte fuera de la ciudad. De los que estaban en la ciudad, unos volvían la espalda a la residencia del soberano y se dirigían hacia el otro costado; los otros se volvían hacia la residencia del soberano y se dirigían hacia él, buscando entrar en su morada y presentarse ante él, pero hasta entonces no habían percibido los muros del palacio. De los llegados hasta el palacio, unos giraban en torno de él para encontrar la entrada; otros, habían entrado y se paseaban por los vestíbulos; otros, finalmente, entraron en la corte interior del palacio y llegaron hasta el lugar donde se encontraba el rey, es decir, la morada del soberano".

Los hombres de fuera de la ciudad son los ateos, que no poseen ninguna creencia religiosa. Su estado es infrahumano, apenas superior "al del mono". Los hombres que están en la ciudad pero volviendo la espalda al palacio son los hombres de opinión, más avanzan "más se alejan de la re-

sidencia": ellos son "peores que los primeros". Los terceros, que están en buena dirección pero no perciben el muro del palacio son "la masa de hombres religiosos, es decir, los ignorantes que se ocupan de prácticas religiosas". Los cuartos, que están a las puertas del palacio, pero no entran son "los casuistas que admiten por tradición las opiniones verdaderas" —los talmudistas, según S. Munk, o los kalâmistas. Los quintos son los hombres de demostración : "ellos han comprendido la demostración de todo lo que es demostrable, ellos han llegado a la certeza en las cosas metafísicas", ellos han alcanzado el interior del palacio. Pero hay una última clase de hombres —o más bien una *élite* dentro de esta quinta clase— los que acceden a la cumbre de la metafísica. Éstos son los profetas, ellos "están en la sala, en la sede del soberano".

El filósofo no debe dirigirse al vulgo. Este esoterismo reivindicado no es un signo de averroísmo. El principal resultado de la metafísica, la demostración de la unicidad y de la incorporeidad de Dios, debe, por el contrario, imperativamente ser "enseñada a los niños y a las masas" por la tradición y no por la filosofía misma. Esto establece, sin embargo, una diferencia con Averroes y sus predecesores. El filósofo averroísta está obligado a callar. El filósofo maimonideano no está totalmente mudo. Le es propio fundamentar las verdades metafísicas comunicables, de manera de arrancar al simple creyente de las ilusiones del literalismo. El filósofo tiene un mensaje comunitario. Sirve como guardián. Si, por tal o cual pasaje tomado a la letra, el vulgo se rehusa a admitir la incorporeidad de Dios, se le podrá decir que "la interpretación del texto ha sido comprendida por los hombres de ciencia, y le concierne a él saber simplemente que Dios no es de ninguna manera un cuerpo y que Él es impasible".

El profeta se dirige a todos los hombres. La distinción entre el profeta y el filósofo es, no obstante, difícil de señalar. Desde ciertos costados, el profeta y el filósofo cumplen en sí el *perfecto filósofo*. Esta tesis, que puede chocar, tiene la misma justificación que en los autores árabo-musulmanes que abordan el tema de la profecía *natural*. Las condiciones de la profecía son bastante parecidas a las de la iluminación; o más bien la iluminación intelectual, la "perfección especulativa" prepara el estado profético. "Sabe, escribe Maimónides (*Guía*, II, 36) que la profecía, en realidad, es una emanación de Dios, que se expande, por intermedio del intelecto agente, primero sobre la facultad racional, y luego sobre la facultad imaginativa; es el más alto grado del hombre y el término de la perfección que su especie puede alcanzar". Las condiciones de la profecía son "la perfección de la facultad racional en el estudio, la de la facultad imagi-

nativa en su formación primitiva y la de las costumbres que se obtiene cuando se despoja al pensamiento de todos los placeres corporales y se hace callar el deseo de las grandezas tontas y perniciosas". Los hombres perfectos, en razón de su superioridad en cada uno de esos dominios, son superiores en rango a los otros hombres. Sin embargo, el tema se modula de dos formas. En primer lugar, Maimónides distingue la génesis de la profecía y las condiciones de la profecía . En el orden efectivo, el profeta es aquel "cuya substancia cerebral está bien proporcionada en su formación primitiva" y que dirige su pensamiento sólo a Dios; él profetiza "cuando su facultad imaginativa tan perfecta como es posible está en plena actividad y su intelecto agente se derrama sobre ella en razón de la *perfección especulativa*" que *él ha alcanzado*. Por otra parte, los hombres superiores se reparten precisamente en función de lo que la difusión divina alcanza en ellos: si la emanación del intelecto agente se derrama solamente sobre la facultad racional sin alcanzar la facultad imaginativa, se tiene "la clase de sabios que están librados a la especulación"; si se derrama a la vez sobre las dos facultades y la segunda, la imaginativa, ha sido creada "perfecta", se tiene la clase de los profetas; si se derrama sólo sobre la facultad imaginativa, pero no sobre la racional, se tiene la clase "de los hombres de Estado que hacen leyes, adivinaciones, augurios, los que tienen sueños verdaderos y, asimismo, los que hacen milagros mediante artificios extraordinarios y artes ocultas, sin empero ser sabios". El sabio, el profeta, el mago (comprendido en esto... el mago de la política) he aquí los tres tipos humanos determinados por la difusión del intelecto agente. Los otros hombres no forman parte de esto.

La teoría maimonideana de la profecía es cercana a la de Avicena. Pero hay entre ellas enormes diferencias. Avicena distingue tres condiciones para que un hombre sea profeta o, más bien, tres modos de profecía se desprenden de facultades distintas: la perfección de la facultad imaginativa (que en la psicología aviceniana es una de las potencias perceptivas) determina un modo de profecía "fundada sobre la posibilidad de una visión imaginativa en el alma independiente de una percepción externa" (*De anima*, IV, 2); la perfección de las facultades motrices (o potencias motoras —se trata principalmente del deseo, que se prolonga en la concupiscencia y en la irascibilidad) determina un modo de actividad eficiente del alma sobre la materia, en el orden de lo sensible, independiente de la causalidad material— una causalidad psíquica, pues, por la fuerza del *deseo*; la tercera condición, la posesión de un "intelecto santo" (*'aql qudsî*), asegura una sorprendente unión entre profecía y filosofía.

Para Avicena, ciertos hombres sólo pueden recibir la ciencia ya hecha, otros pueden adquirirla por sí mismos. La ciencia se adquiere con la ayuda del silogismo, y la práctica del silogismo supone la aptitud para descubrir los términos medios necesarios para la deducción. Según él, esta aptitud es la capacidad de unirse con el intelecto agente y posee grados.

Algunos individuos lo tienen en un grado suficiente para recibir (algo) de la Inteligencia agente sin grandes esfuerzos ni mucho ejercicio —ellos poseen en sí una disposición segunda, que Avicena llama sagacidad, que funda su capacidad de invención de términos medios: "La intuición intelectual (*hads*) es un acto por el cual el espíritu descubre desde sí mismo el término medio; y la sagacidad (*dhakâ'*) es la facultad (*quwwa*) de la intuición intelectual". Los hombres se dividen en función de esta aptitud cuantitativa (extensión de la invención) y cualitativa (rapidez de invención): la desigualdad natural entre ellos está limitada, en ambos extremos, por aquellos que no tienen ninguna facultad de invención y los que la poseen para todas las cuestiones o para la mayor parte de ellas y rápidamente.

En estas condiciones, pero por otras razones que en Maimónides, la distinción entre el filósofo y el profeta es nuevamente difícil de trazar. El profeta de Avicena es aquel que puede conjeturar el nacimiento de un proceso natural; es un filósofo capaz de prever, supuesto que el orden y la conexión de las ideas sean los mismos que el orden y la conexión de las cosas, y lo real esté ordenado como un silogismo. En todo caso, es así que Ibn Sînâ describe el desarrollo del grado supremo de *intelectualidad*: el hombre cuya alma está suficientemente purificada y unida a los principios inteligibles está como inspirada; su espíritu se inflama de tal manera que recibe de la Inteligencia agente la respuesta a todas sus preguntas; sabe todo o casi todo instantáneamente: esas respuestas a las preguntas son firmemente impresas en él, y no planteadas en un modo de simple probabilidad: él aprehende todos los términos medios necesarios en el orden requerido, no a título de creencias aceptadas ciegamente sino a título de certeza racional. Este estado que es uno de los modos de la profecía y su condición suprema es una "*santa virtud*", la más elevada de todas las facultades humanas. Poca cosa la separan de la filosofía consumada o realizada en el hombre vuelto "mundo inteligible". En el final del *De intellectu et intelligibili*, Alberto Magno, siguiendo tanto a Maimónides como a Avicena, reunirá a ambos.

2. La filosofía judía en el mundo cristiano

Después de *Las Navas de Tolosa* y los progresos decisivos de la *Reconquista*, la mayor parte de los judíos de España se reencuentran brutal-

mente en tierra cristiana. La *translatio studiorum* continúa, y durará hasta fines del siglo XV. En tierra del Islam, por el contrario, ellos abandonan la escena filosófica: el contemporáneo de Maimónides, Joseph ibn Judá ibn Aknin (c. 1150 - c. 1220), su propio hijo Abraham (1186-1237) están allí junto con Saad ibn Mansûr ibn Kamuna, muerto en Bagdad en 1284, y son casi los últimos testigos de una actividad filosófica. Sólo queda una huella tenue: la apertura de las comunidades judías a las realidades culturales y religiosas que las rodean, que comprenden las formas más específicas del Islam, como el sufismo o la "filosofía de la iluminación". C. Sirat señala así que "se ha encontrado en la Gueniza de El Cairo un texto de al-Hallâj en caracteres hebraicos y otras copias medievales en caracteres hebraicos de al'Hallâj y de Suhrawardî". Esta curiosidad, esta disponibilidad se da también respecto de la *falsafa*. Como sus vecinos cristianos, los judíos instalados en países de la cristiandad van a continuar, pues, en una lengua nueva y con medios nuevos, el trabajo filosófico emprendido en el Egipto y en la Andalucía musulmanes. En lo sucesivo se piensa y se escribe en hebreo: el señorío de la lengua árabe se enrarece, vuelto socialmente inútil. Las fuentes permanecen: el alfarabo-avicenismo y, para la tradición judía, Maimónides. Aparece, sin embargo, un elemento inédito que va a conocer una fortuna espectacular, superior a la que tendrá entre los autores de habla latina. Este impacto cultural se llama Ibn Rushd.

Una buena parte de la filosofía de los judíos en tierras del Islam se realiza bajo la doble égida de Maimónides y de Averroes. Hay no solamente averroístas entre los judíos desde el comienzo del siglo XIII, pero ellos son más constantes, más enraizados, más militantes, más conocedores que sus homólogos cristianos. Su corpus es menos lacunario; ellos conocen los grandes textos que los cristianos ignoraron por largo tiempo: desde la *Incoherencia de la Incoherencia* hasta la *Epístola sobre la conjunción del intelecto*, su cultura árabo-musulmana es más vasta, menos selectiva, menos deformada por el obstáculo de la lengua. Una vez traducidos en hebreo, los textos de los filósofos árabes guardan un sentido, lo que no sucede siempre cuando son traducidos en latín. La filosofía judía, que ha alcanzado la cima en el siglo XII en el territorio de Fârâbi, está cerca de alcanzar otra en el de Ibn Rushd. Irá aun más allá gracias al celo de los traductores que —como sus homólogos cristianos y *conversos* lo hicieron por el latín— van a dar una versión hebraica de los grandes textos de la Antigüedad.

Desde el 1200 al 1500, la filosofía judía está concentrada en Provenza, en España y en Italia. El desarrollo de la filosofía en estos tres lugares está en cada uno de ellos preparado o acompañado por una red de traducciones.

2.1. El movimiento traductor judío

Desde el siglo XII, huyendo de las persecuciones almohadíes, Judá ben Saúl ibn Tibbon se había instalado en Lunel, en Provenza, donde había comenzado a traducir al hebreo las obras de los autores judíos de lengua árabe como Saadia Gaon o Judá Ha-Levi. Había en esto una demanda que crecía. Una verdadera familia de pensamiento se pone en marcha con la dinastía de los Tibbonidas. Samuel ibn Tibbon (m. 1232), el traductor de Maimónides, fijó el cuadro interpretativo de la *Guía de los indecisos*. Como Juan de España en el siglo XII, los judíos de los siglos XIII y XIV desempeñarán un rol capital en la traducción latina de las obras científicas de la tierra del Islam. Todos los grandes "reyes cuestionadores" del mundo cristiano echaron mano de los traductores judíos para que redacten, llegado el caso, directamente en latín (contrariamente a sus predecesores del siglo XII): el emperador suabo de Alemania y "rey de los romanos", Federico II de Hohenstaufen, se aseguró en Nápoles los servicios de Jacobo Anatolio y de Judá Ha-Cohen ibn Matqa (1225-1250). El sobrino de Anatolio, Moïse ben Samuel ibn Tibbon (que efectuó lo esencial de sus traducciones en Montpellier) residió también algún tiempo en Nápoles (1244-1245). Los sucesores de los suabos en Italia, los angevinos, continuarán la misma política: Carlos de Anjou, hermano de Luis IX, conquistador del Reino de Nápoles después de sus dos victorias sobre los descendientes de Federico, Manfred Lancia (Bénévent, 1266) y Conradin (Tagliacozzo, 1268), hizo trabajar a Faradj ben Salem (del cual ha sido conservado un retrato). A comienzos del siglo XIV, el más grande de los soberanos angevinos, Roberto V, el Sabio, hace que Calonymos ben Calonymos ben Meier de Arlés lleve a cabo una traducción de Averroes.

2.2. EL siglo XIII

Del 1200 al 1300, la filosofía judía provenzal más o menos prolonga la tradición de los Tibbonidas. Oscilando entre el alfarabo-avicenismo, el concordato Maimónides-Averroes (Ibn Falqéra) y el averroísmo (Isaac Albalag), ella se consuma con la profesión de fe filosófica de Levi ben Abraham. Entre los españoles, el diálogo con la Cábala tiene un lugar esencial. Entre los italianos domina la figura de Judá Romano, el primer autor judío que tradujo al hebreo a los escolásticos de habla latina. Así, cada tradición

de judaísmo tiene su especialidad: los provenzales, el maimonidismo; los "españoles" (de nacimiento, pues ellos ejercen su actividad muchas veces en Italia), el diálogo de pensamiento con la Cábala; los italianos, el diálogo con los escolásticos.

2.2.1. En Provenza. La crisis del 1230-1233

Cuna de la actividad de los Tibbonidas, Provenza ha sido también la sede de una viva reacción antifilosófica. Hostiles a la penetración del pensamiento maimonideano en la interpretación de la Escritura, los círculos tradicionalistas, mediante el rabino de Montpellier, Salomón ben Abraham, obtendrán la condenación de la *Guía de los perplejos* y del *Sêfer ha-Maddaʻ* (la introducción filosófica del *Mishnêh Torâh*) por las autoridades judías de Francia del Norte. Comenzada en 1230, su marcha alcanza su objetivo en 1233: a pedido de los adversarios de Maimónides, los dominicos de Montpellier o, según otros testimonios, de París, echarán al fuego las copias de ambos textos. Este episodio desgraciado no tuvo, sin embargo, consecuencias. Durante setenta años, la filosofía judía se desarrollará sin dificultades en el sur de Francia y el Mediodía" (Ibn Falqéra). Alcanza la cumbre del laicismo en la persona de Isaac Albalag.

2.2.2. Shêmtob ben Joseph Ibn Falqéra (1223/1225-c.1291)

Traductor —se le debe la traducción hebraica del *Fons vitae* (cuyo original está perdido) y la de Pseudo-Empédocles *Sobre las cinco substancias*—, Ibn Falqéra ha redactado un *Guía de la guía* que confronta las tesis de Maimónides con las de otros autores árabes, especialmente Averroes. En esta perspectiva, el tema "filosófico" de la conjunción del alma humana con el Intelecto agente adquiere una importancia decisiva. En sus opúsculos Ibn Falqéra sigue, además, la problemática farabiana de la clasificación de las ciencias (*El comienzo de la sabiduría*) ilustrada unos veinte años antes entre los cristianos con el *De ortu scientiarum* de Roberto Kilwardby, los *De Philosophia* de Nicolás de París y Enrique el Bretón o las anónimas "Guía del estudiante" (*Compendium* de Barcelona), *Accessus philosophorum* y *Philosophica disciplina*.

2.2.3. Isaac Albalag y el "averroísmo judío"

Residente en Provenza o en Cataluña en la segunda mitad del siglo XIII, Isaac Albalag es el único autor del siglo XIII que merece verdaderamente el nombre de "averroísta". Contemporáneo de las censuras universitarias en el mundo de habla latina, es claro que sólo a él, de ser cristiano y enseñar en la Universidad de París, le hubiera correspondido. En efecto, ninguno de los "averroístas latinos" de los años 1265-1270 ha ido tan lejos ni tan resueltamente como él en la separación de la filosofía y de la fe religiosa. El "averroísmo latino" del siglo XIII es, en gran medida, una entidad forjada retrospectivamente por los historiadores (E. Renán, P. Mandonnet) a partir del averroísmo del siglo XIV y, sobre todo, del siglo XVI. La hagiografía tomista, las belicosas declaraciones con las que termina el *De unitate intellectus* han hecho el resto. No obstante, el "averroísmo popular" estigmatizado por Guillermo de Tocco, el biógrafo de Tomás, pueden nutrir nuestro imaginario con una suerte de soldados metafísicos. ("El error de Averroes gozó de tanto crédito, aún cerca de los simples, que en París a un soldado que se le había preguntado si quería en el momento de la muerte lavar sus pecados, respondió: 'Si el alma del bienaventurado Pedro se ha salvado, también la mía se salvará, pues si no tenemos más que un intelecto para conocer, nuestra muerte también es la misma".) Nadie no asumirá tan deliberadamente la herencia de Averroes como Isaac Albalag. En el siglo XIII, el verdadero "averroísmo" habrá de ser judío.

La marcha de Albalag es sistemática y se inscribe en el mismo nivel en la continuación del proyecto averroista. De lengua árabe, Isaac comienza por traducir al hebreo las *Intenciones de los filósofos* de al-Ghazâlî (un texto en el cual, él dice, el teólogo musulmán presenta menos las doctrinas de los filósofos que las suyas propias y expone menos las incoherencias de los filósofos que la suya y la de sus "colegas" kalâmistas), y luego pasa a la *Rectificación de las doctrinas*, su propia versión de la *Incoherencia*. El blanco es el mismo que el de Ghazâlî: "Abû Nasr al-Fârâbî y Ibn Sinâ"; pero el reproche es, evidentemente, otro: "ellos se han apartado del camino de Aristóteles". Comprende a Ghazâlî (que, de todos modos, no ha captado a los filósofos) y, más sorprendentemente, a Rabbí Moisé ("que no lo ha hecho mejor). Lejos de buscar, como la mayor parte de sus homólogos, una lectura concordante de Averroes y de Maimónides, Isaac rechaza todo lo que ha hecho el Rabbí: "él se ha equivocado tanto en materia de filosofía como en materia de fe"; y la causa de su error es, precisamente, el estar impregnado de alfarabo-avicenismo, como lo estaba Ghazâlî. Nada hay peor que una crítica que permanece en el interior mismo del "sistema" que ella denuncia.

Aunque Albalag reconoce que hay cuatro creencias fundamentales comunes a todas la Leyes reveladas y a la filosofía ("la existencia de la recompensa y el castigo, la supervivencia del alma después de la muerte, la

existencia de un Dios remunerador y vengador, la existencia de una Provi-
dencia que confiere a cada uno según sus 'caminos'"), establece la misma
distinción de Averroes entre el método "narrativo" del cual se sirve la le-
gislación revelada para establecerlas entre el vulgo; y el método "demos-
trativo" del cual se sirve la filosofía para enseñarlas a la elite. En realidad,
como Averroes, Isaac profesa la compatibilidad entre la ley y la filosofía,
pero allí donde el *Tratado decisivo*, tratando de limitar el poder de los teó-
logos (clase virtualmente inútil ubicada entre el filósofo y el hombre co-
mún), establece una reflexión tripartita sobre las tres clases de hombres y
las tres clases de actitudes religiosas, el autor de la *Rectificación de las*
doctrinas conduce el problema a una dualidad de fines: "la filosofía y la
creencia en la *Tora* son una", su meta es la misma —la felicidad—, pero
su diferencia "inevitable" es su destinatario.

> El fin señalado por la *Tora* es la felicidad de los simples, su educación
> moral y su instrucción en verdad, en cuanto sus espíritus sean capaces de
> eso. Por el contrario, la filosofía no apunta ni a la instrucción ni a la felicidad
> del vulgo, sino únicamente a la felicidad de los perfectos, la cual depende
> del conocimiento del conjunto del ser según su ser y de cada cosa en tanto
> que es.

Un elitismo estricto caracteriza a la filosofía. El filósofo debe él mis-
mo seguir en su trabajo un método estricto. La verdad se adquiere, en pri-
mer lugar, por la demostración racional: la primera tarea del filósofo es la
de "aprender". A continuación, le corresponde considerar si un texto bíbli-
co "resiste la noción demostrativa establecida" e interpretar "a la luz de
ella". Si el texto no admite "ninguna de las nociones apodícticamente de-
mostradas", es necesario detener la exégesis, decir que "no se lo compren-
de", que "su intención escapa" y que hay allí "no un misterio filosófico,
sino uno de los misterios proféticos librados únicamente a los que Dios ha
dotado de un espíritu superior". No hay misterios en filosofía, los únicos
misterios conciernen a la profecía. El filósofo y el profeta no se asimilan,
cada uno habla en su orden. De golpe, aparece el fantasma que va a ator-
mentar a toda la historia del siglo XIII: la doble verdad.

El sabio puede comprender todo a partir únicamente del razonamien-
to, meditar filosóficamente la *Tora* y trasmitir sus conocimientos y sus
doctrinas para la enseñanza. Las verdades proféticas sólo son accesibles al
profeta, no se enseñan y no se puede acceder a ellas por el razonamiento.
La teoría de la profecía natural o, lo que es lo mismo, la teoría natural de

la profecía son fuertemente rechazadas. La profecía no es la consumación de la filosofía, ni la filosofía el estado naciente de la profecía. *A fortiori*, no son ellas *en última instancia* idénticas. No hay acceso filosófico ni sentido filosófico en la profecía: "El conocimiento profético no pertenece más que al profeta; nada puede ser agregado por el razonamiento personal". "La inteligencia de la doctrina profética" no puede ser objeto de un *saber* (excepto para el profeta mismo), es solamente objeto de *creencia* "para aquel que la recibe por transmisión".

Si la denuncia de sectas musulmanas, tan importante en Averroes, no desempeña ningún papel en Albalag, sería falso creer que la tipología tripartita del *Tratado decisivo* está ausente en la *Rectificación de las doctrinas*. El principio de eliminación del tercero inútil entre el filósofo y el hombre común tiene un equivalente: la crítica de la Cábala. Es necesario, dice Albalag, sostener la bipartición: sea la demostración racional, sea el respeto literal de la tradición: "No admitas jamás en tu creencia ninguna exégesis escrituraria que no sea confirmada por uno de estos dos métodos". Todo es mejor que aceptar la *tercera posición* cabalista: "Si tu no eres de aquellos que han sido juzgados dignos de acceder al grado (de la interpretación filosófica), es necesario que te atengas al sentido obvio, sin apelar a la razón, antes que aceptar alguna forma de razonar extravagante que *no responda ni a la filosofía ni a la profecía*". Aquel que elige la Cábala elige el vacío: "Si tu te haces adepto a la secta esotérica de nuestro país, no serás ni filósofo ni creyente". Nada más "averroísta" que esta advertencia contra el *tercero inútil*. Ésta es, quizás, la solución aportada por Isaac al problema, explosivo para los cristianos del siglo XIII, de la contradicción entre texto bíblico y doctrina filosófica.

Frente al desacuerdo de la Escritura y la demostración racional, los "averroístas latinos" de los años 1265-1270 —siendo Boecio de Dacia el único que se expresa claramente sobre este punto— adoptan la misma actitud defensiva: dos verdades *en su orden* no pueden contradecirse, pues no puede haber contradicción más que entre enunciados que tratan sobre la misma cosa, al mismo tiempo y bajo el mismo respecto. Si las perspectivas son distintas —que es el caso de lo verdadero absoluto (*simpliciter*) revelado y de lo verdadero establecido (*secundum quid*) por el razonamiento—, simplemente no hay contradicción. Esto es condenado en París en 1277, con la acusación hecha por el Obispo de París contra aquellos que afirman la existencia de dos verdades contrarias. Esta acusación, esto va de suyo, hace decir a los autores sospechados lo contrario de lo que ellos dicen. La doctrina de la "doble verdad" imputada a Boecio de Dacia

no es sostenido por ningún autor de habla latina conocido alrededor de los años 1270. Es sostenida, en cambio, por Isaac Albalag. Es conocida también bajo la forma que popularizaron los panfletos antiaverroístas de Raimundo Lullio —ciertamente no con el slogan "yo creo verdadero por la fe una cosa que yo sé por la razón que es falsa"—, pero sí bajo la forma de una completa separación del orden filosófico y del orden profético y de una posible coexistencia de verdades contrarias. El contexto de la decisión es el de la exégesis: si ningún texto escriturario apoya una demostración filosófica, es necesario seguir la demostración "en virtud de la sola especulación"; si, por el contrario, una tesis filosófica es contradicha por un texto escriturario, es necesario creer *en el sentido literal*, siendo reservada su intelección únicamente al profeta. Esta situación es frecuente: "Sobre muchos puntos, dice Isaac, mi opinión racional es contraria a mi fe, pues yo sé por demostración que tal cosa es verdadera por vía natural y yo sé, al mismo tiempo, por las palabras de los profetas, que lo contrario es verdadero por vía del milagro". Estas dos verdades no son del mismo orden y ni el filósofo ni el creyente pueden integrarlas simultáneamente en el mismo plano, sin embargo, Isaac no teme afirmar que como hombre (el hombre que es, judío y filósofo a la vez) él "reconoce el sentido literal de la *Torá* por simple fe y la verdad de los filósofos por vía natural y de especulación humana"; "*mi* doctrina es la de los filósofos, la fe en la *Tora* es *mi* fe, la primera por vía natural, la segunda por vía del milagro".

El "averroísmo" de Albalag no es total: no incluye el monopsiquismo. La creencia en la inmortalidad personal del alma, una de las cuatro posiciones comunes a la religión y a la filosofía, no puede ser abandonada en provecho de la doctrina de la unicidad del intelecto. La remuneración de los méritos ocupa a Isaac tanto como a Tomás de Aquino. Su rechazo del averroísmo da lugar a una noción nueva: como la individualidad *específica* de las substancias separadas les viene de los inteligibles de los cuales ellas están dotadas, la individualidad de las almas humanas, que conservan en el más allá, es la que ellas han *adquirido* por su actividad aquí abajo. Modulada de una manera extraordinariamente agresiva, la misma doctrina se reencuentra en otro filósofo provenzal, Levi ben Abraham ben Hayyin de Villafranca de Conflent (1240/1250- c.1295) que en su *Ornamento de Gracia* no teme afirmar que los sabios, que han alcanzado la unión con el intelecto agente, "sobrevivirán en la vida de ultratumba", mientras que los simples fieles, "atados a la materia y a la religión serán llevados a la destrucción" (C. Sirat). Este Levi ben Abraham se reencon-

trará en posición de chivo emisario en la controversia antifilosófica de 1303-1306.

2.2.4. En España. Filosofía y Cábala

La mayor parte de los filósofos judíos son confrontados al fenómeno de la Cábala. Hasta el siglo XIII la *Qabbala* designaba el Talmud, los midrashim y diversos textos de mística gnóstica. Aunque los primeros textos de la teosofía cabalística eran muy anteriores al Medioevo —el *Sefer Yesîrâ (Libro de la Creación)* era atribuido a Akiba († 135)— los textos más importantes aparecieron en los años 1200 en torno de Ezra, Azriel de Gerona y Moisés ben Nahman (Nahmanida, c.1194-1270). Compilado en la segunda mitad del siglo XIII, el *Sefer ha-Zohar (Libro del Esplendor)*, conjunto de diez obras distintas, lleva a su punto de culminación la mística de las letras y los nombres atribuyendo a cada signo de la Escritura un sentido esotérico. Como el *Corpus dionisíaco* entre los cristianos, el *Zohar* ha sido objeto de atribuciones fabulosas: una tradición bien aferrada remonta la paternidad al rabino Simeón bar Yohai, siglo I d.C. —una hipótesis rechazada recién en el siglo XV por Eliya Delmedigo—; hoy nos inclinamos por Moisés ben Shemtob de León (c.1240-1305), entre los años 1270-1280.

Articulados, como el *Sefer Yesîrâ*, en torno de la distinción entre la Vida íntima del Ser como autolimitación y su Vida o Manifestación exterior (Creación), la Cábala medieval y el *Zohar* presentaban una alternativa de conjunto a la filosofía "exterior" aristotélica o neoplatónica. Una versión cabalística del universo se oponía así a la jerarquía cosmológica y noética del peripatetismo árabe. Lejos de remitir a entidades emanadas (como en el *Sefer Yesîrâ*), los diez *Sefirot*, palabra clave de la Cábala medieval, designaban en el presente atributos del Dios creador ligados al Dios en sí, el Incognoscible o *En-Sof*, por la relación asimétrica que une la llama al carbón (éste existe sin aquella pero no a la inversa). Los elementos dinámicos del "Pleroma divino" eran: Corona suprema, Sabiduría, Inteligencia, Amor, Potencia y Justicia, Misericordia, Paciencia constante, Majestad, Fundamento o Base, Realeza o Presencia. Evocando en ciertos aspectos al cosmos noético neoplatónico de Jámblico y de Proclo o los órdenes angélicos de la tradición cristiana que floreció a partir del siglo IV —hasta alcanzar con Cirilo de Jerusalén, la serie de los "nueve órdenes de milicias celestes" atestiguadas en Gregorio de Nacianzo, Juan el Eunuco, Juan Crisóstomo y el que la ha impuesto como *jerarquía celeste*, Pseudo Dionisio Areopagita: Serafines, Querubines, Tronos (primera jerarquía o

tríada), Dominaciones, Virtudes, Potestades (segunda jerarquía), Principados, Arcángeles y Ángeles (tercera jerarquía)—, la serie de los diez *Sefirot* pueden ser cercanas a ellas sólo superficialmente. Los diez *Sefirot* son más bien "energías divinas", los atributos y los vehículos o los aspectos de la causalidad autoexpresiva de un Dios en sí incognoscible. Si puede esbozarse alguna relación , es con las diez inteligencias del cosmos noético peripatético de Fârâbî o Avicena: para el filósofo, la décima inteligencia que, en la hipótesis del "Dador de formas", preside el mundo sublunar, tiene su correlato en la Cábala en una décima *Sefirat* que constituye el "arquetipo de la Comunidad de Israel".

Frente a la Cábala, los primeros filósofos judíos de la España reconquistada tuvieron una actitud de relativa apertura. El toledano Judá ben Salomón Ha-Cohen ibn Matqa (c. 1215-?), corresponsal de Miguel Escoto, activo sobre todo en Italia (allí traduce él mismo al hebreo su enciclopedia árabe, *Exposición de la ciencia*), identifica la teología con la Cábala, la ciencia divina con la "ciencia de la letras". Sobre todo, Abraham ben Samuel Aboulafia (1240-c.1291), viajero (se lo encuentra en Capua, donde es alumno de Hillel de Verona, en Roma donde, en 1280, defiende la causa de los judíos frente al papa Nicolás III, quien, por toda respuesta, lo hace condenar a muerte) y teórico de la *práctica* profética (explica cómo elevarse a la profecía mediante técnicas visuales, auditivas —concentración del espíritu sobre letras cambiantes— y respiratorias, próximas a la plegaria hesicasta, a las técnicas sufíes o, como se ha dicho algunas veces, al yoga), representa una corriente de la Cábala llamada extática y mística, distinta de la Cábala teosófica o cabala de las *Sefirot*. Él no identifica, al menos formalmente, el Intelecto agente separado de los filósofos con la *sefira Malkhout*, la *Realeza* o *Presencia* de los cabalistas sefiróticos.

2.2.5. Las controversias con los cristianos

Sin llegar hasta la persecución pura y simple, la situación de los judíos no es buena en el reino de Francia. En los años 1240, Nicolás Donin, judío converso de la Rochelle lanza una serie de ataques contra el Talmud, que culminan con la condenación en París el 15 de mayo de 1248, luego —por orden del Rey— con la destrucción por el fuego de un cierto número de copias del libro. Entre los cuarenta y un expertos reunidos por el cardenal-legado Odón, obispo de Tusculum, para dictaminar sobre el contenido de la obra, figura el nombre de Alberto Magno. Un antisemitismo cultural de institución subsiste, *banalizado*. La literatura llamada *quodlibética* (las cuestiones disputadas sobre "cualquier tema", *de quolibet*) es

un buen testimonio de la difusión *universitaria* de la propaganda antijudía. En los años 1290, Enrique de Gante, miembro de la comisión que, en 1277, impuso la condenación de 219 tesis filosóficas greco-árabes, todavía discutía la cuestión a fin de saber "si un judío que ha profanado una hostia consagrada, pero que, al ver el color de la sangre, se había convertido y recibido el bautismo, debe ser o no perseguido por la justicia a causa de su crimen".

Son raras las controversias directas entre cristianos y judíos. Éstas son más frecuentes en España. En 1263, el rey de Aragón, Santiago el Conquistador ordena, por consejo de su consejero Raimundo de Peñafort, una diputa pública solemne contra el judaísmo. El dominicano Pablo Cristia (en catalán Cristià Pau), judío converso, representa al catolicismo. Su adversario no es otro que el rabino de Gerona, Moisés ben Nahman, ya nombrado. Puesto que el debate no daba ventaja a los cristianos, se puso en pie una comisión el 27 de marzo de 1264 para examinar y expurgar los libros rabínicos. En 1267, Ramón Martí redacta el *Capistro Judaeorum*. En 1278, éste será el *Puñal de la fe contra los judíos y los moros*.

El 30 de octubre de 1299, el hijo de Santiago el Conquistador, Santiago II (1276-1311), rey de Mallorca (desde 1262), conde de Roussillón, Cerdeña y Conflent, señor de Montpellier, cuya capital estaba en Perpiñán, autoriza especialmente a Raimundo Lullio a predicar en las mezquitas y sinagogas del reino. El autor de *El gentil y los tres sabios* ve así confirmada su lógica de conversión *racional*. En adelante, es la Inquisición quien tomará la posta. Se habrá dado definitivamente vuelta a una página.

2.2.6. En Italia. El encuentro con la escolástica

Por fuera de la estricta ortodoxia maimonideana representada por Zeraya Gracián de Barcelona —traductor de la filosofía (Aristóteles, *De anima*; Themistius, comentario del *De caelo* y *Libro de las causas*; Averroes, comentarios medios de la *Física* y de la *Metafísica*), barcelonés de nacimiento, pero implantado en Roma donde compuso lo esencial de su obra de 1277 a 1291— y por Hillel ben Samuel de Verona —quien redacta en Forli, en 1291, las *Retribuciones del alma* (que yuxtapone una traducción del *De anima* de Gundisalvo y una antología de los textos de Averroes sobre la conjunción y cuyo *Tratado sobre la Beatitud del alma* incluye una traducción del *De unitate intellectus contra Averroistas* de Tomás de Aquino ¡a veinte años apenas de su redacción! (lo que le permite defender con Tomás, contra Averroes, la inmortalidad personal del alma y la retribución de los méritos en el más allá)—, el principal filósofo judío

italiano nacido en el siglo XIII (h. 1292) es Judá ben Moisés ben Daniel Romano. La carrera de Judá Romano, que ha trabajado en la corte del rey angevino Roberto V, el Sabio, está dominada por su actividad de traductor del *latín*: el *De unitate et uno* de Gundissalinus, el *De ente et essentia* de Tomás de Aquino, el *De ente et essentia* y el comentario del *De anima* de Gil de Roma, sin contar diversos fragmentos de Alejandro de Hales y Alberto Magno (*De causis et processu universitatis*) u otros de Tomás de Aquino. Filósofo judío, Judá escribe también en hebreo una obra personal —especialmente *Ben porat*, un comentario sobre los cuatro primeros libros del *Libro del conocimiento* de Maimónides—, pero su impregnación del lenguaje escolástico es tal que da la impresión de escribir en hebreo lo que él piensa en latín.

2.3. *El siglo XIV*

El pasaje del siglo XIII al XIV está marcado por la más grave crisis antifilosófica que ha conocido el judaísmo medieval. De 1303 a 1306, mientras que las polémicas tomistas (literatura de los *Correctores*, *Cuestiones parisinas* de Meister Eckhart) encienden pasiones entre los cristianos de habla latina, los adversarios judíos de la filosofía retoman los ataques que en los años 1230-1233 se habían concentrado sin éxito contra Maimónides. Esta vez se trata más bien de la filosofía "exterior", de Aristóteles y de Platón; Maimónides no es censurado, al menos directamente. El asunto comienza con una queja del rabino Abba Mari (Don Astruc de Lunel), llegada desde Montpellier al rabino de Barcelona, Salomón ben Adret, cuya autoridad se extendía a la casi totalidad de la Cristiandad de Occidente. Se reclaman medidas contra la filosofía acusada —no estamos lejos del episodio de Sócrates— de poner en peligro la religión. Crescas Vida reclama que sea prohibida al menos por treinta años. Inexistente en España (donde la actividad filosófica había desaparecido), el problema concierne sobre todo al sur de Francia. Salomón ben Adret vacila. Durante este tiempo los partidarios de la filosofía reaccionan. Se ha osado llamar a uno de ellos —Samuel ibn Tibbon o Jacob Anatolio— "viejo chocho" y calificar una de sus obras como *Libro que embrutece*. Las pasiones se encienden. Un primer compromiso se ha encontrado. Se transige sobre la edad. Calonymos Calonymos ben Todros, "príncipe" de Narbona, pone a punto un texto que es leído en la sinagoga de Barcelona. El 31 de julio de 1305, Salomón ben Adret, declara pasibles de excomunión a todos los que abordaren el estudio de textos griegos de *filosofía natural* antes de la edad de 25 años. Los "filósofos" de Montpellier replican a la censura de los Es-

pañoles: ellos, por su parte, anatemizan a todos aquellos que pretendieren impedir el estudio de la filosofía. Esta división de comunidades a un lado y otro de los Pirineos y el compromiso vigoroso de las autoridades religiosas en favor de las ciencias "exteriores", no son un fenómeno específicamente judío: las luchas universitarias, las censuras, los conflictos entre órdenes religiosas, la controversia de los mendicantes y los seculares ofrecen algunos paralelos cristianos de disenso *en torno del status de la filosofía*. La diferencia, sin embargo, existe: el episodio de 1305 no concierne únicamente a los especialistas, a los profesionales (los intelectuales universitarios), sino que toca verdaderamente a las comunidades. Con todo, no durará. En junio de 1306, Felipe el Hermoso promulga un edicto de expulsión de los judíos de Francia. Se los arresta (julio), se los despoja de sus bienes, se los echa del reino (septiembre). Refugiados en el Roussillon y en la Provenza no francesa, filósofos y antifilósofos terminan en algunos meses una querella que habrá tenido una sola víctima verdadera: no los tibbonidas, demasiado poderosos, sino sólo a Levi ben Abraham ben Hayyim de Villafranca, simple "chivo emisario", que la intervención de Salomón ben Adret privará de todo medio de existencia.

El siglo XIV, iniciado bajo tristes y contradictorios auspicios, no será un gran siglo para la filosofía judía provenzal. Dejando de lado la cábala extática —cuyo guía Joseph Gikatilla (de Castilla, 1248-1325), alumno de Aboulafia, ha dejado una auténtica obra maestra de conciliación entre el pensamiento de Maimónides y la mística de las letras y los números del *Sefer Yesîrâ*—, el pensamiento judío de los años 1300, tan rico en individualidades (como la de Joseph ibn Caspi de Largentière (c.1279-1340), comentador de la *Guía*, influenciado a la vez por al-Batalyawsî, Fârâbî, Avicena y Averroes), está dominado por dos personalidades provenzales todavía más excepcionales: Gersonida y Moisés de Narbona.

2.3.1. Gersonida (1288-1344)

Nacido en el Languedoc, en Bagnols-sur-Cèze, Levi ben Gerson, *alias* León de Bagnols, es en primer lugar un astrónomo, cuya obra fue parcialmente traducida en latín desde el año 1342 (los capítulos de *Milhamot Adonaï, Guerras del Señor*, sobre la trigonometría, y la descripción del "Báculo de Jacob", *Baculus Iacob*, instrumento de navegación que permite la medición de las distancias angulares entre estrellas o planetas). Además de los *Milhamot Adonaï* (o *Milhamot Ha-Shem*), redactados entre 1317 y 1329, León ha dejado también comentarios sobre los epítomes y los comentarios medios de Averroes (1319-1324) y comentarios bíblicos

(1325-1338): esta obra comporta, pues, tres aspectos que lo emparientan con los más grandes escolásticos de habla latina: la síntesis personal de una suma, el comentario filosófico, la exégesis religiosa.

Divididas en seis libros, las *Guerras del Señor* tratan seis cuestiones que resumen lo esencial de la problemática filosófica árabe y judía: la primera se sitúa claramente a destiempo ante una de las tesis más problemáticas de Isaac Albalag —¿subsiste el alma razonable si ella no ha alcanzado aquí abajo la perfección? Si es así, ¿hay grados diferentes de inmortalidad?—. La segunda trata sobre la presciencia del futuro, la adivinación por los sueños y la profecía. La tercera, sobre el conocimiento de los singulares por Dios —"si Dios conoce las cosas existentes y, si las conoce, cómo las conoce"—. La cuarta, sobre la providencia divina. La quinta, sobre los motores celestes y el movimiento de las esferas. La sexta, sobre la eternidad o la adventicidad del mundo —un tema al cual el autor vincula dos cuestiones religiosas: el problema de los milagros y los criterios de la profecía.

La primera cuestión es la ocasión de un extraordinario panorama crítico de la noética especulativa greco-árabe. Pasando revista a las opiniones de Alejandro de Afrodisia, Themistius o Averroes, Gersonida zanja dos cuestiones candentes de la filosofía del intelecto: ¿puede el hombre entender el Intelecto agente? ¿el Intelecto agente es único para todos los hombres?

La primera pregunta es la de la posibilidad de la conjunción. León responde a esto negativamente: queda excluida una conjunción total con el Intelecto agente. Lejos de suscribir a las doctrinas que, en la línea de Averroes, presentan como posible una unión con el Intelecto separado en la cual éste se haría forma inteligible del alma humana, él niega que el hombre pueda "alcanzar a todos los inteligibles que están en el alma del Intelecto agente" —y si llegara a alcanzarlos, no siempre alcanzaría el Intelecto agente, pues "no conocería ni la organización, ni la jerarquía, ni el modo de unidad de tales inteligibles". La conjunción no conlleva la finitud de la mente humana:

> Es evidente que nos es imposible de conocer de manera perfecta y total cómo todos los inteligibles no son más que uno, porque no podemos conocer todos los grados de su organización. Es, pues, evidente que nosotros no podemos alcanzar el Intelecto agente. Nosotros lo alcanzamos sólo en cierta forma al alcanzar los inteligibles, puesto que ellos están todos en el alma del Intelecto agente. En este sentido se puede hablar de conjunción con el Intelecto agente.

La imposibilidad de una conjunción total —una tesis que mina todas las teorías de la información del intelecto posible del hombre por el Intelecto agente separado, desde la de Averroes hasta la de Alberto Magno— es puesta al servicio de una refutación original del monopsiquismo. De hecho, Gernosida aporta una respuesta a la problematización albertista de la teoría de la unidad del intelecto.

En el *De unitate intellectus* de Alberto Magno, la cuestión de la unicidad del intelecto es tratada de una manera muy particular. Contrariamente a Tomás que plantea el problema en el nivel epistemológico (sólo se trata para el Aquinitate de explicar, contra Averroes, la pluralidad numérica de los actos de conocimiento o de pensamiento), Alberto trata un problema escatológico: "¿subsisten almas humanas después de la muerte?". Según él, la respuesta de Averroes es negativa. En efecto, sólo subsiste el intelecto posible que no es ni del hombre ni en el hombre. El monopsiquismo discutido por Alberto es, pues, menos una hipótesis destinada a resolver un problema de teoría de conocimiento (como en Averroes) que una tesis de antropología filosófica en vistas al destino del hombre, el sentido de su existencia y la posibilidad de su inmortalidad personal. Técnicamente, la cuestión disputada en el *De unitate* pregunta solamente si lo que queda de un alma singular después de la muerte es idéntico a lo que queda de otra y, por extensión, a lo que queda o quedará de todas las otras almas.

A este problema se aboca Gersonida y esto explica la originalidad de su formulación. Lejos de afirmar o negar la unicidad o la unidad del intelecto posible, responde, en efecto, que el intelecto *adquirido* no puede ser único para todos los hombres. Más exactamente los inteligibles que constituyen el intelecto adquirido son multiplicados por el número mismo de los sujetos que los han adquirido: así ningún inteligible adquirido se encuentra él mismo en un alma y en otra, "el mismo inteligible que está en Rubén y en Simón es diferente, pues la unidad en la cual está incluido es diferente, y la manera en que el intelecto adquirido se constituye en su unidad en Rubén no es la misma que se constituye en su unidad en Simón" . La causa de esta multiplicidad en la unidad es "la diferencia en cantidad y en cualidad en la adquisición de los inteligibles": ni Rubén ni Simón pueden haber adquirido el mismo número de inteligibles, el cuadro de inteligibilidad no puede ser en ellos rigurosamente el mismo. El problema de la unidad del intelecto se plantea, pues, al nivel del intelecto adquirido y se resuelve *ipso facto*: las condiciones de adquisición de lo inteligible bloquean todas las posibilidades de unidad numérica del intelecto adquirido en dos individuos distintos. Resulta de esto que la felicidad de

los bienaventurados no es jamás idéntica, sino que comporta necesariamente grados. Cada hombre tiene una *historia* intelectual.

La felicidad después de la muerte reside para cada uno en la intelección ininterrumpida de los inteligibles que él ha adquirido aquí abajo. Es una consagración de la finitud y una santificación del esfuerzo intelectual que da un sentido noético preciso a la tesis según la cual, por el conocimiento el hombre trabaja para "inmortalizarse". Siendo la felicidad intelectual, ella es medida estrictamente por la inteligibilidad acumulada sobre la tierra. El tesoro se amasa aquí abajo y se saborea allá arriba. Después de la muerte, las cartas ya están echadas; no se puede agregar nada. El destino del hombre reside, para terminar, en que cada individuo no es más que la serie de sus pensamientos.

> Después de la muerte, nosotros inteligiremos constantemente (y sin interrupción) todos los inteligibles que fueron adquiridos durante la vida y los inteligiremos todos juntos pues habrán cesado los impedimentos (para la intelección) que ofrece la materia durante la vida [...] Después de la muerte, cada hombre inteligirá el conjunto de todos los inteligibles que ha adquirido durante su vida. No podrá ya, después de la muerte, adquirir un inteligible que él no haya adquirido durante la vida, pues no tendrá más los instrumentos necesarios para hacerlo: los sentidos y las facultades que le están ligadas, como la imaginación y la memoria.

La unión del alma y del cuepo recibe aquí, como en el último capítulo del *De intellectu* de Alberto Magno, una función precisa: preparar la felicidad futura. El hombre no puede más que por intermedio del conocimiento abstractivo amasar el tesoro inteligible del cual gozará en el más allá en el estado de alma separada.

2.3.2. Moisés de Narbona (1300-1362)

Moshé Narboni, Maestro Vidal Belshom, *alias* Moisés ben Josué ben Mar David de Narbona, judío "provenzal", nació en Perpignan, en el seno de una familia originaria de Narbona. Él es para el siglo XIV lo que Isaac Albalag para el XIII: un averroísta. Sin embargo, su obra es mucho más vasta. Como la de Gersonida, se trata de la obra de un escolástico: exégesis bíblica (comentario al libro de las Lamentaciones), opúsculo sobre *Los términos de lógica* y comentario sobre el *Epítome* del *Organon* de Averroes; monografías y comentarios filosóficos de Averroes, entre los cuales se cuenta un comentario del *De substantia orbis*, acabado el 5 Adar II

5109 (1349), un comentario de las *Intenciones de los filósofos* de al-Ghazâlî, un comentario de la *Guía de los indecisos* de Maimónides; un tratado de medicina (el *Camino de vida*) y un comentario de la cuarta parte del *Canon* de Avicena; obras filosóficas personales más o menos teñidas de mística (comentario del *Shiúr Qoma*; *Pirqê Moshé, Capítulos de Moisés*); epístolas "independientes" (hoy perdidas).

Averroísta "consumado", Moisés aboga, en su comentario a las *Intenciones de los filósofos*, por la lectura concordante de Maimónides y de Ibn Rushd; su adhesión a la doctrina de Averroes no impide, curiosamente, un cierta simpatía por Ghazâlî —para él "Abuhamid", al no poder exponer directamente sus convicciones filosóficas "en una época en la cual el soberano prohibía la enseñanza de la filosofía", llevado por "su naturaleza íntegra", ha querido sin embargo "transmitir a los otros lo que él ya sabía acerca de las nociones de la sabiduría"; él, pues, se "ingenió en revelarles los misterios sin exponerse a los prejuicios", "haciéndose pasar por un adversario de la filosofía", el teólogo sufí es para Narboni un cripto-filósofo, o al menos, le otorga el beneficio de la duda: "sólo Dios sabe cuál era la meta realmente buscada por Abuhamid" cuando escribió *La destrucción de los filósofos* y cúal de sus dos obras "primaba verdaderamente ante sus ojos".

Comentador de la *Epístola sobre la posibilidad de la conjunción con el intelecto agente* de Averroes y del *Hayy ibn Yaqzân* de Ibn Tufayl, Naboni tiene, en materia de averroísmo y de peripatetismo andaluz, una paleta mucho más rica que la de sus contemporáneos judíos o cristianos. Así, él reactiva en pleno siglo XIV especialmente la problemática de la vida solitaria, común a Ibn Tufayl y a Ibn Bâjja (de quien cita abundantemente la *Carta de adios* al comentar el *Hayy*). Desplazando irónicamente el tema del solitario y del amigo hacia el del maestro y el servidor (es en él que aparece por primera vez la idea de *Viernes*), Narboni la emprende, como Averroes, contra el eremitismo: "El hombre necesariamente forma parte de un grupo social y la conjunción no puede triunfar mientras se viva como eremita [...] *a menos que se disponga de un servidor.* Esta es la razón por la cual todos los hombres no sabrían buscar la soledad en vistas a alcanzar el fin que es la conjunción con el intelecto agente". Él define la conjunción con la misma fuerza que sus predecesores árabes —"es el grado de la profecía *auténtica* (no mezclada con lo imaginativo), la acción de atraer y de hacer venir hacia sí al supremo"— retomando la idea del espejo donde el Intelecto separado se reconoce a sí mismo:

Es por esta razón que no se habla de práctica (conjunción) más que cuando el intelecto de Hayy se vuelve un espejo limpio orientado hacia la Verdad, semejante a la forma del sol percibida gracias a un espejo. Pero la Verdad misma es la que se autointelige, ella es la esencia de Hayy ibn Yaqzân, ella es el Intelecto agente.

El hombre verdaderamente separado no es el eremita en sentido social, sino el "hombre divino" del cual habla Ibn Bâjja, que, a fuerza de "inteligir los intelectos separados, deviene uno él mismo". Como si quisiera representar la síntesis o hacer el balance del pensamiento medieval judío, Narboni se esfuerza también en armonizar explícitamente la cosmonoética filosófica con la Cábala sefirótica. Así, pone en paralelo las diez inteligencias del alfarabo-avicenismo y las diez *sefirot* cabalísticas, una asimilación que sus predecesores no habían más que bosquejado. Esta visión del cosmos no entraña ninguna adhesión al determinismo astral. El hombre es libre. Entendiendo las cosas sólo a partir de su propia esencia y no a partir de sus esencias singulares, Dios no conoce los singulares. Esta aplicación del principio averroísta, según el cual las cosas son causadas por la ciencia divina y no la ciencia divina causada por ellas, la opondrá Narboni, tres meses antes de su muerte, al determinismo estricto profesado por el converso Abner de Burgos (Alfonso de Valladolid, después de su bautismo), cuando redacte contra él su *Epístola del libre arbitrio*: "La ciencia de los singulares contingentes no podría ser predicada de la ciencia divina, pues no puede hablarse de la ciencia de Dios en términos de los singulares. De hecho, son ellos los que provienen de ella y no a la inversa". Nada más extraño al pensamiento de Narboni que la tesis ockhamista de un Dios que crea directamente el singular a partir de una infinidad de ideas prácticas singulares.

2.4. El siglo XV

Signados por la expulsión de los judíos de España, los años 1400 están marcados por completo por la acción de los "convertidores" ibéricos: obligados a asistir a los sermones, sometidos a una presión creciente para abrazar la fe cristiana, los judíos sobreviven a duras persecuciones. Desde 1391 (fecha de los primeros disturbios antijudíos en Andalucía, Castilla y Aragón) hasta 1492, la masa de "Nuevos cristianos" (*Marranos*) crece así en forma desmesurada, al punto de predominar, por fin, sobre los judíos. Durante este período, un reflejo antifilosófico se desarrolla en ciertas comunidades: las elites sociales "filósofas" son acusadas de aceptar, incluso

de favorecer, las conversiones. Ciertos conversos rivalizan en el proselitismo —como Salomón Ha-Levi de Burgos (convertido en Pablo de Santa María) o su adversario Josué Lorqi (vuelto, por su parte, Gerónimo de Santa Fe). Otras personalidades resisten y permanecen fieles tanto a su religión como a la filosofía de Maimónides. Algunos huyen de África del Norte, como Efraín ben Israel al-Naqawa.

La actividad filosófica continúa, comprendida en ella el aristotelismo, gracias al autor de *La gloria de Dios*, Joseph ben Shêmtob ibn Shêmtob (1400-1460), servidor de Juan II después de Enrique IV de Castilla, o a su hermano Isaac, el Narboni del siglo XV, comentador de Averroes, de Ghazâlî y de Ibn Tufayl. Dolorosamente enfrentado al cristianismo, el judaísmo guarda la misma capacidad de apertura *científica* que en los períodos más felices —no se habla aquí de las consecuencias de la conversión forzada. En primer lugar, marcada por la flota de traducciones del latín al hebreo que permite a los judíos leer y discutir lo esencial de los autores escolásticos, el siglo XV ve un retroceso repentino de la traducción latino-hebraica. Éste es un síntoma de la participación activa de los judíos en la vida cultural de su ambiente: no se traduce más del latín, pues las traducciones se han vuelto inútiles. Los judíos, como los cristianos, están en camino hacia el Renacimiento: allí ellos tomarán su parte. Mientras tanto, en los años 1400 llega la traducción de los autores de la *via moderna*: Elías ben Joseph Habillo traduce obras de Ockham; Abraham Shalom, de Marsilio de Inghen.

Entre los filósofos judíos inscriptos de esta manera en su época se destaca, en el pasaje del siglo XIV al XV, la figura de Hasday Crescas (?-1410). Sobreviviente de las masacres de 1391, protegido por el rey Juan I de Aragón, Crescas, rabino de Zaragoza, consagra una parte de sus esfuerzos a la apología anticristiana (como en la *Refutación de los dogmas cristianos*, texto catalán escrito en 1397-1398 y traducido en hebreo en 1451), pero su gran obra *Or Adonai* (*La luz del Señor*) está destinada a refundar el pensamiento judío por una crítica de las ideas filosóficas y teológicas de Maimónides, de Gersonida y de Narboni. Ni las veinticinco proposiciones filosóficas que abren el segundo libro de la *Guía de los indecisos*, ni los trece artículos de fe de Maimónides encuentran gracia ante sus ojos. Desde 1425, su discípulo Joseph Albo redactará un *Libro de los principios fundamentales* que relativiza la importancia de la espera mesiánica y jerarquiza los *shorashim* (principios) en un verdadero dogma articulado.

La situación filosófica del judaísmo del siglo XV refleja parcialmen-

te la situación social y política de los judíos: existe una diferencia notable entre el pensamiento judío español y el pensamiento judío italiano.

Ministro de Finanzas de los Reyes Católicos (1484), Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, Isaac Abrabanel (1437-1508), es un pensador en situación (buscará en vano hacer revocar la medida de expulsión de 1492), que reflexiona sobre la historia, el destino de la comunidad, la resistencia al cristianismo. Una vez instalado en Nápoles, encara una vida de exilio que lo conducirá hasta Venecia (1503), huyendo de las tropas francesas de Carlos VIII. Político, filósofo, erudito, relanza con fuerza la idea mesiánica y el "cálculo del fin": realza así una visión ternaria de la historia judía signada por los tres tiempos del impedimento, de la posibilidad y de la inelectubilidad de la venida del Mesías (*El Mensajero de la salvación*). Un poco como la aventura de la *falsafa* árabo-musulmán culmina en la gigantesca reflexión sobre el sentido de la historia de Ibn Khaldûn, la filosofía judía española culmina en su obra mayor, *Las fuentes de la salvación*, escrita en 1497 —una exégesis del Libro de Daniel (el libro escatológico por excelencia), esclarecida por la consideración de la historia. Isaac ofrece una interpretación en vistas a los tiempos presentes de los cuatro reinos descritos por Daniel en su interpretación del sueño de Nabucodonosor (*Dn*.2, 31-45): el primero es el de Babilonia, el segundo es el de Persia, el tercero el de Grecia, el cuarto el de Roma. Único en su tiempo, Isaac ve la época contemporánea como la de la división del cuarto reino: la llegada del Islam no crea un reino nuevo; la caída de Constantinopla (1453) no es un acto de nacimiento, es un acto de "división" (*Dn*.2, 41). Este tiempo proviene del *Imperio dividido*, de la confrontación de Roma y del Islam, tiempo de desgarramiento, pero también tiempo de ocaso simultáneo, solidario, ineluctable de los cristianos y de los musulmanes vueltos las dos mitades de un mismo conjunto geopolítico. El quinto reino será el del Mesías, inscripto en la historia como la sucesión de los imperios difuntos.

Es en Italia donde se consuma *filosóficamente* la aventura filosófica del judaísmo medieval. Allí no existen o son pocas las persecuciones, los filósofos judíos están, la mayor parte del tiempo, integrados a la vida cultural general —es el caso del hijo mayor de Isaac Abrabanel, Judá ben Isaac, *alias* León Hebreo (c.1460-después de 1523), cuyos *Dialoghi d'Amore* han desempeñado un rol decisivo en el desarrollo del neoplatonismo de Florencia. El éxito de la obra fue considerable. Ronsard lo celebró a su manera, con perversos versos que resulta necesario citar completos:

> Fils de Vespasian, grand Tite, tu devois // Destruisant leur cité, en destruire la race // Sans leur donner ni temps, ni moment, ni espace // De chercher autre part autres divers endroits // Jamais Léon Hebrieu des Juifs néust prins naissance // Léon Hebrieu, qui donne aux Dames cognoissance // Dûn amour fabuleux, la mesme fiction: // Faux, trompeur, mensonger, plein de faudre et d'astuce // Je croix quén luy coupant la peau de son prepuce // on lui coupa le cœur et toute affection.

La apertura a los judíos de la facultad de artes de la Universidad de Padua —ese bastión del averroísmo europeo— contribuyó ampliamente al último desarrollo del peripatetismo medieval. Eliya Delmedigo (h.1460-1497) es el prototipo del sabio judío averroísta del siglo XV: espíritu universal, apasionado por los estudios judíos rabínicos y talmúdicos, cómodo tanto en la filosofía árabo-musulmana como en las letras clásicas o en la cábala (es el primero que osa atacarla *filológicamente*), enseña filosofía en la universidad, enseña hebreo a Pico del la Mirándola, su amigo y alumno (que le será quitado por el cabalista y hermetista Flavius Mithridate), profesa un averroísmo esclarecido y riguroso. Su *Examen de la religión* (*Behinat Ha-dat*), terminado el último día del año 1490 (18 Tebet 5251), contiene principalmente una demistificación de los orígenes del *Zohar*, bien al gusto de la época que, entre los cristianos, ha visto resolver el enigma literario de la apócrifa *Donación de Constantino*.

5. La Alta Edad Media Latina

Después de la caída del imperio romano de Occidente en el 476, el mundo cristiano occidental entró en una primera noche. A decir verdad, después de su aparición, en el 395, el Imperio occidental, o, más bien, la parte occidental del imperio, confiada a Honorio, uno de los dos hijos de Teodosio (379-395) —el otro hijo, Arcadio, reinaba en Oriente— se había enfrentado, muy tempranamente, con dificultades insalvables. Disgregación política, irrupción casi anual de invasiones bárbaras: todo parecía llevar a la muerte. En el 406, una gran oleada atravesaba el Rin cerca de Maguncia e irrumpía en la Galia: silingos y asdingos, suevos, vándalos y alanos; en poco tiempo el país "ardía completamente como una antorcha". A partir del 410, los visigodos de Alarico, instalados en Iliria desde el 399, entraban en Italia y devastaban Roma por primera vez (en el 402 Honorio había prudentemente fijado su capital en Ravena, más cerca por el mar de Constantinopla, en una región pantanosa poco propicia para grandes despliegues militares). Si en el 452, cediendo a instancias del papa León el Grande (440-461), Atila y sus hunos se retiraban de Italia sin saquear la ciudad (una escena inmortalizada por Rafael en los Stanze del Vaticano), en el 455, los vándalos de Genserico se mostraban menos flexibles: apenas si salvaron a los habitantes. En el 472, bajo el pontificado de Simplicio (468-483), los suevos de Ricimer llevaban a cabo una tercera devastación. Cuatro años más tarde, el bárbaro Odoacro, jefe de la guardia pretoriana, destituía a Rómulo Augústulo, el "último emperador".

Al día siguiente de la toma de Roma por Alarico, Agustín (354-430) emprendía la redacción de su *Ciudad de Dios* (c. 412-427); en el 429, los vándalos ponían el pie sobre el suelo africano y sitiaban su ciudad de Hipona. En el 439, se apoderaban de Cartago. Nacido del impacto del 410, el *Sermón sobre la toma de Roma* parece la oración fúnebre del Occidente. No hay ninguna esperanza de renovación, excepto para el fiel a Cristo; la sociedad se muere, muy pronto estará muerta:

> ¿Tú te asombras de que el mundo perezca? Es como si te asombraras de que el mundo envejezca. Él es como el hombre: nace, crece, muere. Sí, el mundo envejece, y no hay por doquier más que los gemidos de los oprimidos. Pero reflexiona: ¿no es nada, pues, que en medio del envejecimiento del mundo, Dios te haya enviado a Cristo para rehacerte cuando todo se deshace? Cristo ha venido en la hora que todo se deshace para que te renueves. El mundo creado, el mundo instituido, el mundo destinado a perecer se inclina hacia su ocaso,[...] pero Él ha venido a consolarte de tus sufrimientos y te promete un eterno reposo.

El mundo que Agustín veía destruirse era el mundo antiguo. Por grande que fuese la derrota romana, el porvenir era del cristianismo. Religiosamente, la invasión de los germanos no marcaba un retorno al pasado. La llegada de los godos no significaba el resurgimiento del paganismo. Este había resurgido durante un breve período bajo el reinado del último vencedor de los germanos, el emperador filósofo Juliano el Apóstata (361-363), cuyo *Edicto de tolerancia* había restaurado, además, por última vez, la antigua religión romana. Desplazadas hacia el Occidente por los emperadores de Oriente, las hordas germánicas, que se abatían sobre el mundo latino —huyendo de los hunos llegados de Asia— eran también cristianas o al menos cristianizadas: evangelizadas por Ulfilas, discípulo de Eusebio de Nicomedia, el compañero de Arrio, la mayor parte de los godos se vinculó al arrianismo. La conversión de los bárbaros arrianos instalados en el territorio romano tomaría su tiempo: si los visigodos de España se convirtieron en el 589 (profesión de fe de Recaredo en el tercer Concilio de Toledo), los últimos en hacerse católicos serán los lombardos, convertidos recién en el siglo VII. Así, lo que distinguía a los bárbaros de los "romanos" de Occidente, no era el paganismo sino el cristianismo. Negando la divinidad del Verbo, divididos en tres sectas distribuidas de manera desigual —los *anomianos* (rechazan que el Hijo tenga algo en común con el Padre), los *homianos* (les atribuyen una mera semejanza), los *homoiusianos* (les reconocen la misma substancia pero subordinando el Hijo al Padre)—, el arrianismo era la religión del vencedor.



Para la Europa occidental bárbara del siglo V no era el tiempo de la filosofía. Sin embargo, en "Oriente", mientras que Roma estaba librada a Alarico, el prefecto del pretorio por el Illiricum, Herculius (407-412), reconstruía la biblioteca de Adriano, que Philtatios, restaurador estilístico de los textos *per cola et commata*, abastecía de buenos libros; así, la Academia reconstituía su caudal de manuscritos. El 8 de febrero del 412, en

Constantinopla, nacía Proclo. El maestro del neoplatonismo tardío moriría el 17 de abril del 485, cuarenta y cinco años después de Agustín, treinta y cuatro años después de la derrota de Atila en los Campos Catalúnicos (451), nueve años después de la caída del Imperio romano de Occidente, nueve años antes del bautismo de Clovis (496), el jefe de los francos salios instalados en el norte de la Galia. En suma, la filosofía *griega* continuaba. Ella residía en el Oriente *romano* bajo los emperadores Teodosio II (408-450), Marciano (450-457), León I (457-474) y Zenón (474-491). El Occidente germanizado había enmudecido.

El primer sobresalto cultural en Occidente iba a producirse a comienzos del siglo VI, algunas décadas antes de la reconquista de Italia por Justiniano. En el 488, Teodorico, rey de los ostrogodos, *magister militum* ("maestro de armas") de Zenón, deja sus tierras de Mesia y de Dacia para conquistar Italia con el consentimiento del emperador que ve en este hecho un medio para canalizar sus ambiciones. La última invasión germánica ha comenzado. Ella relanzará, por un tiempo, el helenismo.

Investido del gobierno de Italia por Zenón, Teodorico se deshace en tres años de Odoacro, el mercenario hérulo que había depuesto a Rómulo Augústulo. Bloqueado en Ravena, Odoacro capitula a cambio de una promesa de reparto de Italia (febrero 493). Teodorico, un mes más tarde, lo manda a asesinar. Convertido en algunos años en el equivalente de un emperador, Teodorico, arriano como la mayor parte de los godos, busca la paz religiosa con Oriente y, al mismo tiempo, el dominio político de Occidente. En el 519, hace adoptar el *Formulario* del papa Hormisdas (514-523) que pone fin al cisma bizantino provocado, en el 484, por las decisiones de Félix II (excomunión de Acacio de Bizancio y rechazo del *Henoticon*, el decreto de Zenón, inspirado por Acacio, que permitía a los monofisitas conservar su doctrina a pesar de las decisiones del Concilio de Calcedonia convocado en el 451 por León el Grande): el *Henoticon* es retirado por el nuevo emperador Justino I. Mediante una hábil política de matrimonios entre dinastías (sus hijas se casan con Alarico II, rey de los visigodos, y Segismundo, rey de los burgundios; su hermana, Trasamunda, se casa con el rey de los vándalos; él mismo adopta un rey de los hérulos antes de casarse en segundas nupcias con Audofleda, la hermana de Clovis) y el redoblamiento de sagaces campañas militares. Teodorico se adueña de todo el Occidente, a excepción de la Galia.

Durante los años en que reina Teodorico (493-526) se percibe el primer renacimiento cultural de Occidente. En realidad, el rey, que había pasado toda su infancia en Constantinopla (461-471), hace de su capital, Ra-

vena, un centro de cultura bizantina. La novedad es que la aristocracia romana participa de esta renovación; de ella habrá de proceder aquel que representa a la vez el primer filósofo de la Edad Media y el *último de los romanos*.

1. Boecio (480-524)

Nacido en una ilustre familia patricia, Anicius Manlius Severinus Boethius estudió filosofía en Atenas y, posiblemente, en Alejandría. Cónsul, posteriormente ministro (*magister oficcium*, "maestro de oficios") de Teodorico en el 510, gozó de su protección hasta el 524 (o 525). Sospechado de conspiración con Constantinopla, fue detenido y luego condenado a muerte por orden del rey. En prisión, antes de ser ejecutado, compuso una de las obras maestras de la literatura latina, *Sobre la consolación de la Filosofía*, en cinco libros de prosa y de poemas (los "metros") alternados. Expone allí sus ideas sobre la Providencia y la felicidad. Manifiestamente influenciado por Porfirio, cuya *Isagogé* comentó, Boecio ha llevado la filosofía neoplatónica *viva* de Oriente a Occidente: contemporáneo de los últimos filósofos del Imperio romano de Oriente, él ha adaptado, bajo el cielo italiano, sus doctrinas y su visión de la filosofía, particularmente su exégesis "platónica" de Aristóteles, sus presupuestos doctrinales —el "acuerdo" o *sinfonía* de los dos grandes filósofos, Aristóteles y Platón, aquél habiendo sido "preparado", de alguna manera, por éste—, sus métodos y sus técnicas de comentario.

Aunque, probablemente, él haya comentado muchas de las obras de Aristóteles, ha pasado a la posteridad sólo como comentador del *Organon*. Sus comentarios de las *Categorías* o del *De interpretatione* constituyeron, por muchos siglos, la lectura obligada de la semántica y la sintaxis lógicas aristotélicas. Sus opúsculos lógicos personales (*Introductio ad syllogismos categoricos*, *De syllogismo categorico*, *De syllogismo hypothetico*, *De differentiis topicis*) han transmitido a los occidentales la teoría de las inferencias y de los silogismos que, de otra manera, hubieran sido ignorados, ya que ni los *Tópicos*, ni los *Analíticos* ni las *Refutaciones sofísticas* parecen haber circulado en latín antes del siglo XII. Adaptador de los tratados matemáticos de Nicómaco de Gerasa (*Institutio arithmetica*, *Institutio musica*), Boecio, que se había propuesto explícitamente *transmitir la filosofía griega a los Latinos* ha cumplido, en este punto, una gesta esencial: ha traducido las *Categorías*, el *De interpretatione*, los *Primeros analíticos*, los *Tópicos*, las *Refutaciones a los sofistas*. Por razones que se desconocen, las traducciones de los *Tópicos*, los *Analíticos* y las *Refutaciones* no fueron utilizadas hasta cerca del año 1120; por otra parte, ellas fueron puestas en circulación, en ese momento, bajo el muy explícito título de "Lógica nueva" (*Logica nova*). Durante seis siglos, Boecio, ha sido, pues, el maestro de lo que los filósofos del siglo XII han llamado la "Antigua lógica" (*Logica vetus*). En realidad, él ha sido mucho más: fundador de la *tradición europea originaria de la lógica* (S. Ebbesen), asimismo, él ha dado al Occidente su propia *tradición filosófica y metafísica*, la que ha alcanzado su cima en el siglo XII, en el mismo momento en que se operaba en España la decisiva *traslatio studiorum* que introduciría por segunda vez la filosofía griega en Occidente.

Filósofo y, al mismo tiempo, teólogo cristiano, Boecio conciliaba lo que, en su época, era inconciliable: un neoplatonismo auténtico y una ortodoxia religiosa no menos militante. Adversario de la disidencia teológica nestoriana y jacobita, ha redactado un grupo de tratados de teología *católica* que han impregnado profundamente el pensamiento medieval en su conjunto: *De Trinitate*; un opúsculo, dedicado a Juan el Diácono, titulado *El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo ¿son predicados de la Deidad según la substancia?* (*Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinate substantialiter praedicentur*); otro, que lleva por título *Los siete problemas* (*De hebdomadibus*), un cuarto sobre *La fe católica* (*De fide catholica*), y finalmente una puntualización polémica de los conceptos fundamentales de la teología trinitaria, *Contra Eutychen et Nestorium*, redactado contra Eutiques (padre del monofisismo) y Nestorio (padre del nestorianismo), confundidos en un mismo oprobio.

Metafísico profundo, Boecio ha expresado las grandes líneas de una distinción portadora de toda la tradición onto-teo-lógica, la diferencia entre el ser y el ente, que, en *Sein und Zeit* (*Ser y Tiempo*), M. Heidegger ha designado con el título de "diferencia ontológica". En el *De hebdomadibus*, echa las bases de lo que se convertirá en la ontología: le fija la terminología, el dominio, la estructura. En un lenguaje difícil, que, de hecho, exigió siglos de comentarios, expone los fundamentos de la diferencia entre ser y ente, la substancia y el accidente, el ser por esencia y el ser por participación.

1.1. El ser y el ente: la diferencia ontológica

Nueve reglas, articuladas "siguiendo el ejemplo habitual de las matemáticas y las disciplinas que de ella dependen" organizan el conjunto del discurso sobre el ser; Boecio las formula en una suerte de axiomática "para que sirva de fundamento a todas sus exposiciones". La primera re-

gla, que tiene un sentido general, formula una distinción entre dos clases de "concepciones comunes al espíritu".

De entre los "enunciados" normalmente "comprendidos para cualquiera que los escucha", es necesario, empero, distinguir las "concepciones comunes a todos los hombres" (tal la regla matemática que establece que "si se retiran cantidades iguales de dos cantidades iguales, las restas son también iguales": nadie puede negarla, es suficiente escuchar el sentido de la frase que la expresa para aceptarla), y las concepciones comunes "propias de los sabios" (tal la tesis filosófica que afirma que "los incorpóreos no tienen extensión local": este tipo de proposición "no puede ser aprobada por el vulgo", sino "solamente por los doctos", pues no requiere una simple comprensión de la sucesión de palabras que constituyen la frase, exige una auténtica conceptualización). Dicho de otro modo: todas las proposiciones comprendidas por quienes las escuchan no son de entrada comprendidas por todos; algunas, evidentes por sí, son sólo evidentes para un espíritu adiestrado (aquí, Boecio aplica, a su manera, la distinción aristotélica entre aquello que es inteligible en sí y lo que es inteligible para nosotros, lo más inteligible en sí no es siempre lo más inteligible para nosotros).

Dotada de principios propios, una ciencia no está construida sino por aquel que ha tenido la intuición de estos principios. La filosofía tiene sus reglas, sus principios, sus conceptos. Si debe ser construida, es necesario que el filósofo los domine perfectamente. La primera tarea filosófica, aquella que Boecio realiza a partir del corpus neoplatónico, es, pues, la de estructurar, en forma de tesis, los conceptos que componen el universo del ser.

La primera regla especial (la regla número 2, pues la número 1 es la regla general) distingue el ser de "lo que es", es decir el ente. Sólo el ente es algo, el ser no es nada del ente ni es un ente: "El ser (*esse*) y lo que es (*id quod est*) forman dos. En efecto, el ser [simple] no es todavía nada; sólo lo que es, porque ha recibido [ya] una forma que lo hace ser (*forma essendi*), es y subsiste". La regla número 3 explica el fundamento de esta distinción: el ser no es participable, él no participa de ningún otro para ser, puesto que, precisamente, él no es ningún ente; el ente, por el contrario, es por participación de algo distinto de él: "Lo que es (*quod est*) puede participar de otra cosa. El ser mismo (*ipsum esse*) no puede de ninguna manera participar de nada. Pues hay participación sólo para lo que ya es, o algo es sólo cuando ha recibido el ser". La regla número 4 plantea que todo lo que es siendo en otra cosa por fuera de lo que él es —por ejemplo, lo que es un hombre, *tiene* una cierta talla externa a su ser (la talla que él

tiene no forma parte de su ser en tanto hombre); por el contrario, el ser permanece puro con respecto a todo lo que no es él y no tiene nada de aquello que no es él: "Lo que es puede tener algo externo de aquello que es él mismo. Por el contrario, el ser mismo no tiene nada de otro que se mezcle con él por fuera de él mismo". La regla número 5 reformula, de una manera bastante oscura, la distinción aristotélica de la sustancia y el accidente. En un lenguaje muy helenizante, Boecio distingue *ser algo* absolutamente hablando (la sustancia que no se predica de otra cosa ni es inherente a ninguna cosa) y *ser algo en aquello que es* (ser inherente a otra cosa y ser predicado): "Solamente ser algo (*tantum esse aliquid*) y ser algo en aquello que es (*esse aliquid in eo quod est*) forman dos. La segunda expresión designa al accidente, la primera, a la sustancia". La regla número 6 explica la disimetría ontológica del ser y el ente: para ser algo, es necesario en primer lugar ser; el ser, que es anterior al ser-algo, es, pues, participado por todo lo que es, pero todo lo que es gracias a esta participación fundante es, a continuación, algo en cuanto participa de otra cosa, el ser: "Para ser, todo lo que es (*omne quod est*, es decir, todo ente) participa del ser, pero, para poder participar de otra cosa, es necesario, primeramente, que sea". Esta preeminencia ontológica del ser sobre el ente no es exclusiva de Boecio, constituía probablemente, uno de los legados fundamentales del neoplatonismo porfiriano. A muchos siglos de distancia, y en otro contexto, la misma regla reaparece de todos modos, profundamente transformada por su inserción en una problemática creacionista, con la tesis del *Liber de causis* que afirma que "la primera de las cosas creadas es el ser y antes de él no había otra cosa creada" (prop. 4).

La regla número 7 es la única regla teológica de las *De hebdomadibus*. Ella explica el status ontológico de las entidades superiores, los dioses del neoplatonismo, las que se diferencian de las entidades inferiores por su misma simplicidad. Calificados como *seres simples*, los seres superiores se distinguen por su indistinción, su carácter *uniforme*. Aunque Boecio no lo precisa en *De hebdomadibus*, la indiferencia ontológica del ser superior encuentra su formulación suprema en Dios: en *De Trinitate*, lo que define el Dios de Boecio es la identidad absoluta. Aquí se contenta con apuntar *en general* que: "En todo ente simple el ser (el *esse*) y lo que es (el *id quod est*) son poseídos como unidad". Por el contrario, en todos los entes no divinos la composición ontológica es la nota distintiva de su finitud constitutiva. Afirma esto la regla nº 8: "En todo ente compuesto el ser y lo que es forman dos". La última regla retoma el axioma platónico permitiendo encerrar en la identidad el universo de la diferencia: *lo seme-*

jante desea lo semejante. "Toda diversidad provoca una repulsión, sólo la semejanza es deseable. Al que desea otra cosa distinta de él, se le revela que él, por naturaleza, es semejante a lo mismo que desea". Sobre esta base el *De hebdomadibus* asume en seguida la cuestión que le es propia: mostrar cómo todas las substancias son buenas en tanto que son, sin ser, sin embargo, substancialmente buenas; con esto él desenreda la madeja de complejos problemas de ontología implicados en el silogismo fundador de la ética: *Toda cosa desea su propio bien; toda cosa desea su semejante; luego todo aquello que desea el bien es él mismo bien*.

Mucho antes que Boecio, el retórico Caius Marius Victorinus († c. 363) había intentado introducir el neoplatonismo porfiriano en la teología cristiana. En una serie de *Cartas* dirigidas (probablemente por la ficción literaria) a un cierto Candidus el Arriano, Victorino no solamente defendía la consubstancialidad de las Personas divinas contra la subordinación de Arrio recurriendo a las nociones filosóficas de Ser (o Substancia), de Vida y de Inteligencia sino que, además, él introduce la idea de diferencia ónti-co-ontológica entre el ente y Dios, definido como No-Ente trascendente. Menos específicamente porfiriana, la perspectiva abierta por Boecio se inspiraba más bien en la lógica y la ontología que en la teoría de las Hipóstasis. En todo caso, esta perspectiva —y no la de Victorino, rápidamente olvidada— es la que habría de imponerse durante siglos en el Occidente latino medieval.

1.2. Onto-logía boeciana y teoría de las categorías

Si el *De Hebdomadibus* sienta las bases ontológicas de la teología, el *De Trinitate* precisa sus bases lógicas en una teoría general de la predicación. La cuestión central del tratado está planteada en su capítulo 4: ¿la predicación o atribución definida por los lógicos es equívoca cuando se la aplica al Creador y a sus creaturas? La respuesta de Boecio es positiva: no es en el mismo sentido que las palabras son atribuidas a las "cosas de la naturaleza" y a las "cosas divinas". Para justificar esta diferencia, da sucesivamente una nueva teoría de las categorías, una teoría de la predicación y una tipología de sus principales modos.

La teoría de las categorías reposa sobre un principio que define la lógica de las atribuciones: el sentido de una categoría, dicho de otro modo, de una clase de predicados, depende del sujeto al cual se hace la atribución: "Las categorías son aquello que los sujetos les permiten ser", *talia sunt praedicamenta qualia subiecta permiserunt*.

Bastante curioso es el hecho de que este principio circuló de dos formas en la Edad Media: en primer lugar, en su forma auténtica, pero también en una forma enteramente modificada, haciendo referencia a la relación sintáctico-semántica del sujeto y el predicado de una proposición lógica. En esta nueva acepción, absolutamente ajena a la intención de Boecio, la regla, rebautizada regla de "la exigencia del predicado" o de "la exigencia del verbo", era esgrimida para explicar que la referencia de los términos sujetos de una proposición estaba estrictamente determinada por la significación del predicado o del verbo: *talia sunt subiecta qualia permiserunt praedicata*.

Dos factores condicionan la aplicación del principio al problema de la atribución teológica (*praedicatio in divinis*): la naturaleza de las categorías y la de los sujetos. Boecio distingue dos clases de categorías: las categorías substanciales (substancia, cualidad, cantidad) y las categorías accidentales (las otras siete categorías de Aristóteles: lugar, tiempo, posesión, acción, pasión, disposición, relación). Los sujetos comprenden a Dios y a los entes creados, entre los cuales de "el Cielo y los cuerpos inmortales hablan los filósofos". Sobre esta base, Boecio distingue la predicación de las categorías substanciales de la de las categorías accidentales y en cada una de esas predicaciones, él distingue nuevamente dos casos: el del Creador y el de lo creado. Esta combinación da lugar a la formulación de una *lógica especulativa* de la identidad.

Tal como la define Boecio, la predicación de las categorías substanciales tiene dos caracteres fundamentales: ella es siempre idéntica y constituye siempre una atribución de ser. La predicación de las categorías accidentales no es jamás idéntica y no atribuye tampoco ningún ser. La diferencia entre Dios y lo creado se expresa en el hecho de que la identidad no es ni planteada ni expresada de la misma manera en las cosas naturales y en las cosas divinas.

En Dios, la identidad es expresada en términos de unidad (por "conjunción" dice Boecio): la cópula de una proposición que atribuye una cualidad cualquiera a Dios (la justicia, por ejemplo, en el enunciado "Dios *es* justo") es un signo que declara la perfecta identidad del sujeto con su predicado: puesto que simplemente siendo (o siendo él mismo) Dios es no solamente justo sino la justicia misma. En la creatura, por el contrario, la identidad del sujeto y el predicado no puede ser planteada en términos de unidad. La cópula de una proposición como "el hombre *es* justo" es un signo de identidad que, al mismo tiempo, señala una diferencia, pues el hombre no es justo siendo simplemente hombre, ni tampoco la justicia

misma siendo simplemente él mismo. En las proposiciones "Dios *es* justo" y "el hombre *es* justo" la noción de justicia extraída de la categoría substancial de cualidad es empleada equívocamente. Lo que se dice de Dios es irreductible a lo que se dice del hombre o de lo creado. *A fortiori* lo mismo vale para las categorías accidentales que, por otra parte, no apuntan al ser mismo del sujeto al cual ellas son atribuidas sino solamente a aspectos exteriores a su ser propiamente dicho: el hecho de estar en el *forum* no atañe al ser del hombre, no es ni una parte de su definición ni uno de sus modos de *ser*. En el caso de Dios, este carácter extrínseco de la determinación accidental se duplica. Decir que "Dios es siempre" o que "Dios está en todas partes" no es como decir de un hombre que "está en alguna parte". Si es extrínseco al ser del hombre el estar en el *forum*, es todavía más extrínseco al ser de Dios el estar en todo lugar. La diferencia entre Dios y el hombre no es, pues, que Dios está en todas partes en tanto que el hombre no puede estar más que en un lugar a la vez; es que, en el caso de Dios, la atribución de una categoría accidental, incluso llevada al límite, se realiza siempre en un sentido metafórico, es decir por deposición del sentido de la categoría predicada.

Cuando se afirma de Dios que Él está *en todas partes*, no se afirma nada positivo sino que el significado es negativo: "Dios no está en ningún lugar" (*ubique est, sed non in loco*). La fórmula de Boecio coincide con la de Maimónides rechazando la substancialidad de los atributos divinos y afirmando que "Dios es grande, pero no por la Grandeza". Dios no forma parte de nada. Él no depende de nada ni para ser ni para ser lo que es. Él está más allá de toda atribución o denominación pues es la identidad absoluta.

1.3. Semántica de los términos concretos y paronimia

La caracterización del ente por la diferencia del *quod est* y el *esse* desemboca en una semántica filosófica de los términos concretos substanciales y accidentales que redistribuye los elementos introducidos por Aristóteles en las *Categorías*. En efecto, Boecio, en sus comentarios de Aristóteles, olvidando la noción de categorías substanciales (substancia, cualidad, cantidad), retoma la distinción habitual de la categoría de substancia y las *nueve categorías de accidente* y concentra su análisis en el funcionamiento semántico de los mismos ejemplos del Estagirita, los nombres "animal" (término concreto substancial) y "blanco" (término concreto accidental). Retomando la distinción de Aristóteles entre "atribución unívoca" (o sinonimia) y "atribución accidental" (*Categorías*, cap. 5), explica que el nombre "animal" puede ser predicado de un sujeto como el hombre con su

definición: animal formaría parte de la esencia del hombre ("animal racional mortal"), se dice, pues, de él esto esencialmente, en una predicación esencial, que Boecio llama *de subiecto* o "en el ser-lo-que-es" (*in eo quod quid est*); el nombre "blanco", en cambio, es ciertamente predicado de su sujeto —el hombre o el cuerpo—, pero él no va de suyo con su definición, su predicación es, pues, accidental, *secundum accidens* o *in subiecto*.

Para expresar el status particular de la predicación de los términos accidentales concretos, Boecio relanza la noción de "paronimia" utilizada por Aristóteles en el capítulo primero de las *Categorías* para caracterizar la naturaleza de la relación entre los términos abstractos (como "*gramática*") y concretos (como "*gramático*"). Leyendo a Aristóteles con los ojos de un neoplatónico, muestra que la palabra "blanco" tiene una doble relación: con el sujeto que nombra (la cosa blanca) y con la forma de la cual deriva (la Blancura). Esta doble relación, que se da a la vez al nivel de las palabras y al nivel de las cosas, es la paronimia. Decir que la palabra "blanco" es atribuida paronímicamente (*denominative*) a su sujeto de inherencia significa, pues, a la vez, por una parte, que el abstracto "blancura" no puede ser predicado directamente de un sujeto cualquiera y que él no nombra ninguna cosa blanca; por otra parte, que el concreto "blanco" siendo accidental a la esencia de su sujeto de inherencia, no puede al mismo tiempo significarlo y nombrarlo; en suma, que el nombre "blanco" expresa, por su naturaleza misma de "derivado" —"blanco" se dice "a partir de la blancura"— una relación de dependencia que liga en el sujeto mismo el sujeto-blanco a la forma que lo hace ser blanco. Expresando el doble status del término concreto accidental "blanco", uno específico de su naturaleza de accidente, el otro específico de su naturaleza de término derivado, por el mismo término de denominación o paronimia, Boecio ha definido uno de los marcos mayores de la onto-teo-logía latina.

En el siglo XII, Alain de Lille sintetizará todos los aspectos de la doctrina de Boecio en torno de la noción aristotélica de denominación o paronimia (*denominatio*). Aceptando que una realidad creada se define paronímicamente o, si se prefiere, que la paronimia expresa, a nivel lógico, la diferencia interna a todos los seres compuestos entre el sujeto y su sertal, explicará que "todas las realidades pertenecientes a la naturaleza están sujetas a denominación (paronimia)", "una cosa es lo que es denominado (*quod denominatur*) y otra aquello por lo cual es denominado (*quo denominatur*)". En Dios, por el contrario, "no hay lugar para una denominación" (es decir: una designación que hace aparecer una diferencia entre el sujeto y lo que le confiere tal o cual ser), puesto que "Dios es la deidad

misma" (*Deus est ipsa deitas*), mientras que el hombre justo no es la justicia misma ni el hombre, la humanidad misma, sin más.

La teoría boeciana de la predicación no es sino una adaptación entre otras de la interpretación neoplatónica de Aristóteles. Su distinción entre predicación *de subiecto* o *in eo quod quid est*, por una parte, y predicación *secundum accidens* o *in subiecto*, por otra, es estrictamente equivalente a la que hará Avicena entre predicación unívoca y predicación denominativa o parónimica. Los dos autores tienen una fuente común: Aristóteles leído por Porfirio.

El sentido de la distinción boeciana entre predicación esencial (*de subiecto*) y predicación accidental (*in subiecto*) se encuentra explicitada en la distinción aviceniana entre predicación unívoca (o sinonímica) y predicación denominativa (o paronímica). Se lee en la *Lógica* del *Shifâ'*:

> Hay dos clases de predicación: una es unívoca, como cuando decimos que Sócrates es hombre, pues hombre se predica de Sócrates verdadera y unívocamente; la otra es denominativa, como la blancura es predicada del hombre, en efecto, el hombre es dicho blanco y teniendo-la-blancura, pero no se dice que sea blancura. Así, si se dice "un cuerpo blanco" y "el color blanco", la definición del predicado no es predicado con igualdad de los dos sujetos. (*Logica*, Venecia 1508, f°. 3 *vb*)

Siendo concreto como el accidental "blanco", un término sustancial como "hombre" no se dice de Sócrates denominativamente. Esto es así puesto que la predicación denominativa, no designa simplemente la participación del sujeto en una forma, sino que remarca más bien la no-sinonimia de las cosas designadas respectivamente por el sujeto y el predicado. Aunque vertida la semántica aristotélica en un molde platónico, la teoría neoplatónica de la predicación sinonímica no es, pues, incompatible con una concepción casi nominalista de la predicación. Se trata del mismo punto de vista extensional que hará valer, a través de Avicena, la teoría de la "predicación homogénea" (*haml muwâta'a*) formulada en la Bagdad del siglo XII por el filósofo judío Abû'l-Barakât al Baghdâdî.

2. Después de Boecio

El fin del reino de Teodorico barrió lo esencial de sus logros tanto religiosos como filosóficos. Después de haberlo enviado con Justino para defender la causa de los arrianos de Oriente, el rey godo dio muerte al papa Juan I, el 18 de mayo del 526. Por su parte, Boecio, ejecutado en el

524, permaneció sin sucesor. El desmoronamiento filosófico del Occidente latino puede sorprender, cuando se ve a qué nivel había sido llevado únicamente por el genio de "el último de los romanos". Sin embargo, esto tiene una explicación sencilla. Filósofo y cristiano a la vez, Boecio había manifestado una independencia de espíritu tal en las dos partes de su obra que ciertos historiadores se preguntan si el autor de los comentarios de Aristóteles o *Sobre la consolación de la filosofía* es el mismo que aquel de los opúsculos teológicos. Por lo tanto, aquello que pone fin a la perspectiva que él había abierto en Occidente fue menos la condición de mártir filosófico que le infligió Teodorico que la muerte misma del rey godo dos años más tarde.

En efecto, con su desaparición, Justiniano, el nuevo *basileus* ascendido al trono de Bizancio, pudo a partir del 535 extender a la Italia de los ostrogodos la política de reconquista que él había comenzado en África del Norte contra los vándalos en el 533. Incapaces de oponerse a las tropas de Belisario, el generalísimo enviado por Justiniano, los teodos y otros vitiges que habían sucedido a Atalarico, sucesor legítimo de Teodorico, perdieron en algunos años Sicilia, Nápoles, Roma. En el 540, Belisario volvía vencedor a Constantinopla, luego de haber capturado al rey Vitiges y apoderarse de Ravena. El regreso de los godos a Roma en el 546, luego a Sicilia en el 550, el contraataque decisivo de Narsés, otro general de Justiniano, que en el 552-554 volvió a tomar a los bárbaros todo aquello que ellos habían tomado, no ha desempeñado sino un papel indirecto en la extinción de la filosofía en Occidente. No es la guerra lo que ha arruinado el período posterior a Boecio. Es, paradójicamente, la victoria bizantina. De hecho, si Teodorico había dejado importar la filosofía de Constantinopla a Ravena, la reconquista de Justiniano había impuesto al Occidente la política antifilosófica que el emperador venía de instaurar en Oriente. Con la caída de los Godos, la ortodoxia religiosa bizantina fue la razón de toda actividad filosófica en el mundo latino. Por obra de Belisario y de Narsés, el cierre de la escuela de Atenas en el 529 ha ejercido sus efectos hasta Ravena. Simple fenómeno de corte, la filosofía latina no sobrevivió a la desaparición del mundo político que la había amparado. Si los últimos filósofos de Atenas han podido escapar a la persecución cristiana ganando la ciudad pagana de Harrân, después de su permanencia, más o menos mítica, del 532 en la corte del emperador sasánida Khusraw I, los émulos de Boecio, si acaso los tuvo, no habrían tenido refugio en Occidente. De todas maneras, el maestro había muerto sin dejar testamento. Con el triunfo de los bizantinos, la ambigüedad cultivada en la corte de

Teodorico no era ya posible: no había allí más lugar en tierra imperial ni para un filósofo de tiempo completo (como Simplicio en Atenas) ni para un "mitad-filósofo mitad-cristiano" (como Boecio en Ravena). Incapaces de producir nada por ellos mismos, los bárbaros germanos, no importa que fueran francos, vándalos, burgundios o visigodos, no hicieron ningún daño a la filosofía: ellos no tuvieron allí simplemente ninguna participación. En el antiguo reino de los ostrogodos, la filosofía está *socialmente* muerta, a causa de la potestad del cristianismo bizantino triunfante.

3. El Occidente bárbaro

La reconquista bizantina de Italia sobre los ostrogodos, la del sur de España sobre los visigodos (toma de Córdoba, 554), completando la de África del Norte quitada a los vándalos de Gelimero (533) reconstituían la unidad del mundo mediterráneo. Uno de los signos más notorios de la restauración provisoria de la *romanidad* fue la fundación del monasterio de Vivarium por Casiodoro en la Calabria reconquistada.

Sucesor de Boecio en la función de maestro de oficios de Teodorico (523), prefecto del pretorio de Vitiges (533), Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator († 580) permaneció un tiempo en Constantinopla. Alrededor del 554 se retiró a sus tierras de Vivarium para fundar allí el *Monasterium Vivariense sive Castellense*. El monasterio tomaba el lugar de la escuela que él había querido abrir en Roma bajo el modelo de las escuelas de Alejandría y de Nisibis. Vuelto imposible por la guerra de reconquista, el proyecto pedagógico se había centrado sobre un monasterio dotado de una vasta biblioteca. Para guiar la lectura de los monjes, Casiodoro iba a redactar sus *Instituciones de letras divinas y seculares* (560-580). Según una tendencia que atravesaría toda la alta Edad Media, la filosofía estaba allí representada por una división de ciencias y un resumen del *Organon*.

La tregua otorgada al Occidente por la reconquista de Justiniano iba a ser de corta duración: en el 568 los Lombardos entraban en Italia, se apoderaban de Milán (569), de Pavía (572), devastaban la Emilia, la Toscana y la Umbría; en el 571-572, un año después del nacimiento del profeta Mahoma, los visigodos recobraban Córdoba; en el 629, su rey, Sisebuto se adueñaba de los últimos puertos bizantinos de España. En el 663 el *basileus* Constante II vencía a los Lombardos en Benevento. El Occidente escapaba de la órbita de Bizancio. Dos mundos comenzaban a separarse. La teología —monotelismo, *Filioque*— y la política iban, muy r[illegible]mente la brecha que las separaba.

El monotelismo, doctrina que afirma a la vez las dos naturalezas de Cristo y la unicidad de su voluntad (*thélèma*) —inventado por Sergio, patriarca de Constantinopla (610-638), para sacar al mundo bizantino de los estancamientos cristológicos, buscando una síntesis entre las posiciones de los calcedonios y las de los monofisitas—, había sido en principio tolerada por el papa Honorio I (625-638), que se había conformado, por un deseo de concordia, con escribir a Sergio para comprometerlo a no expresarse más públicamente sobre la cuestión (*Carta de Honorio*, 634). Después de la derrota de Yarmuk ante los árabes (636), el emperador, preocupado por movilizar todas las fuerzas del imperio contra el invasor, hizo fijar carteles de la *Exposición* (*Ekthèsis*) —el formulario monotelista redactado por Sergio— sobre las puertas de Santa Sofía. Seguiría a esto un embrollo teológico-político que oponía Roma al emperador. En el 641, el papa Juan IV (640-642) promovía un sínodo que condenaba el monotelismo; en el 648 el *basileus* Constante II replicaba promulgando el *Typos* (fórmula) que retomaba la prohibición de Honorio que rechazaba el que se hable de una o de dos voluntades; en el 649, el Concilio de Letrán reunido por el papa Martín I (649-655) condenaba juntamente el monotelismo, la *Ecthèse* y el *Typos*; recién en el 681, bajo el pontificado de Agatón (678-681), el III Concilio de Constantinopla, VI Concilio Ecuménico, condenó a los jefes monotelistas y la *Carta de Honorio*.

La cuestión del *Filioque* iba progresivamente a asumir una importancia decisiva. Contrariamente al problema monotelista, no recibiría solución. Aunque la cuestión haya estallado más tardíamente —recién en el 867 el *basileus* Miguel III el Borracho, que sostenía al patriarca Focio contra el papa Nicolás I (858-867) que lo había depuesto a favor de su predecesor Ignacio ("dimitido" por Focio en el 858), acusa a Roma de herejía a propósito del *Filioque*—, Focio mismo profundizó el ataque en el 879-880. El problema teológico de la procesión del Espíritu Santo y, más generalmente, el de la teología trinitaria echan una luz retrospectiva sobre la realidad política y cultural del Occidente bárbaro.

La tesis de Focio y de los ortodoxos era que el Padre era inengendrado, no derivando su existencia de ninguna causa, que el Hijo era nacido del Padre por generación y que el Espíritu Santo era nacido del Padre "no por generación", sino por *procesión*. La tesis de los "Occidentales", añadida en el siglo IX en el *Credo*, era que "el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo" (*a Patre Filioque procedit*). Las dos tesis permanecerían como características: una, del "cristianismo latino"; la otra, del "cristianismo griego".

Para ciertos autores la distinción entre "cristianismo latino" y "cristianismo griego", que se considera estalló con el "cisma de Focio" y la querella del *Filioque*, es un mito historiográfico. La verdadera discrepancia reside, según ellos, entre el cristianismo romano que reagrupa a los romanos helenófonos y latinófonos y el cristianismo *"franco"* nacido de la conquista. El historiador griego P. Romanidis escribe en este sentido: "En lugar de explicar la historia de la Iglesia enseñando que la unidad y la indivisibilidad de la nación romana fue dividida en dos por las invasiones germánicas, los historiadores europeos nutridos de la ideología franca, tratan la historia de la Iglesia como si hubiera un cristianismo "latino" y un cristianismo "griego". Consideran al cristianismo "griego" abarcando a los Romanos de Oriente y al cristianismo "latino" a los germano-francos, vueltos latinófonos, así como a los Romanos de Occidente, en particular, la romanidad propia del papado."

Al recalcar la heterogeneidad del mundo "latino" y el papel desempeñado por la controversia trinitaria desplazada a las estructuras políticas y eclesiásticas de la alta Edad Media, este tipo de análisis, por otro lado discutible, plantea un verdadero problema: ¿cómo calificar el período que, para el Occidente, litúrgica, administrativa y culturalmente latinófono, se extiende entre el fin de la antigüedad tardía y el comienzo de la baja Edad Media, el año mil?

La lenta descomposición del reino conquistado por Clovis gracias a sus victorias sobre los visigodos (Vouille, 507), los alamanes y los burgundios —la época merovingia— no es propicia a la filosofía; es filosóficamente vacía. No es tampoco propicia a la cultura, que se desarrolla en torno a la institución más típica de la alta Edad Media: el monasterio. La unidad cultural e intelectual del mundo de la época merovingia está asegurada por la *forma de vida monástica*, la red de los conventos diseminados sobre todo el Occidente. Más tarde, otras estructuras, especialmente escolares, vendrían a sumarse al monasterio; hasta la aparición de las universidades, éste quedará como el principal cimiento de la cultura occidental.

Además del monasterio, la idea imperial ha servido de base a la afirmación teológico-política de Occidente. A partir de Pipino el Breve, una nueva realidad va ganando terreno: el imperio de los francos. Ella se afirma con la coronación de Carlomagno. Toma su dimensión ideológica en el espíritu de los clérigos servidores del poder, más que, quizá, en el espíritu del mismo Carlomagno que, desde el 806, sueña con dividir el imperio entre sus descendientes. La idea imperial triunfa bajo Luis el Piadoso, llevado a la cima del poder por los fallecimientos de sus hermanos Carlos

(† 813) y Pipino, rey de Italia (806-810). Esa idea, *en los hechos*, no le sobrevivirá.

El Imperio carolingio nacido de las conquistas de Carlomagno sobre los sajones, los lombardos y los sarracenos reconstituye prácticamente bajo la égida franca la parte occidental del Imperio romano. Si no cabe duda de que las invasiones germánicas han inicialmente roto el mundo *romano* en dos y que la "*romanidad* de Occidente" ha sucumbido, en una primera instancia, bajo los golpes de los invasores germánicos, del mismo modo podemos afirmar que sobre la idea carolingia de un nuevo imperio, el Imperio romano-germano-franco, se edifica progresivamente la nueva cultura que en la época del "cisma de Focio" había comenzado a afirmarse frente a la antigua cultura bizantina. El mundo carolingio ha constituido un segundo polo para la cultura cristiana sin contacto real con la filosofía griega, contrariamente a su rival bizantino y, en tierra del Islam, al mundo abasida. Volcado sobre sí mismo, condenado a encontrar en la teología de los Padres latinos con los cuales establece su diferencia, esta larga cura de teología trinitaria y de teología dogmática, ha diseñado, a través de la puesta en crisis de los diversos modelos agustinianos por el contacto de las alternativas "griegas", un espacio conceptual original donde se ha de preparar la filosofía de los siglos ulteriores. Así, la suerte del mundo occidental latinófono será su incultura filosófica, que lo obligará a producir sentido con los problemas antes que con los instrumentos. La ambición imperial de los clérigos que rodean los primeros soberanos carolingios ha asegurado las condiciones políticas de una demanda social de cultura, volcada hacia la autoafirmación del Occidente.

La ascensión hacia el imperio (hasta el 800), su estabilización (con Luis el Piadoso, 814-830), luego su división, con los tres reinos (Francia, Germania, Lotaringia) de los nietos de Carlomagno (Tratado de Verdún, 843) constituyen las tendencias portadoras de la historia intelectual de los primeros siglos medievales. Sin embargo, más allá de las vicisitudes de la política, es la permanencia del hecho monástico y la importancia creciente de una práctica teológica esencialmente vuelta hacia la especulación trinitaria, las que han asegurado a Occidente su identidad intelectual. Estos siglos pobres en filosofía han preparado, gracias a la teología, la eclosión de una filosofía nueva, que ni la patrística ni el Oriente cristiano contemporáneo habían conocido. De hecho, toda la alta Edad Media está a la vez intelectualmente estructurada por las controversias trinitarias, y fundada sobre la afirmación creciente de una teología propia frente a la teología de los bizantinos.

4. Monaquismo y teología

El Occidente bárbaro es cristiano y teológico. En tanto cristiano, él ve el ascenso de un monaquismo específico. En tanto teológico, desarrolla sus concepciones trinitarias. Cristiano y teológico confía a los monjes el cuidado de producir una cultura que tiene sus propios objetivos, sus ritmos, sus tiempos, sus ideales. Hasta el año mil sólo el mundo del claustro asegura la vida del espíritu, el mantenimiento de la tradición antigua y los indispensables renovamientos. La sociedad laica no contribuye directamente a la larga gestación gracias a la cual el Occidente se va a reapropiar de una filosofía que ha abandonado su suelo desde la muerte de Boecio. Aunque los monjes no escuchaban *filosofar* son ellos los que, en la red de sus problemáticas de teólogos, ofrecen las condiciones de una práctica filosófica propiamente occidental.

El desarrollo del monaquismo en el mundo bárbaro se hacía según dos ejes. Los primeros grandes monasterios aparecen en el sur de la Galia: en el 415 en Lerins con Honorato, en el 418 en Marsella (San Víctor) con Juan Casiano († 433/434), en el 513 en Arlés, con César de Arlés († 543). En el Norte, los soberanos animan las fundaciones: en París, Santa Genoveva, con Clovis y Clotilde; en Soissons, Saint Midard, con Clotario; en Poitiers, Sainte Croix, con Radegonda, mujer de Clotario; en Autun, Saint Martin, con Brunehaut. Fuertemente inspirada por la forma de vida monástica contemplativa practicada en el Oriente cristiano, la vida conventual occidental evoluciona muy rápidamente. Establecido en el concilio de Adge (506), la regla de César marca un primer paso fuera de la influencia del monaquismo oriental. Con la fundación de Monte Casino en el 529 por Benito, otra regla aparece, más comunitaria, también menos contemplativa —el trabajo intelectual y manual obtiene un lugar esencial—; se impondrá gracias a Gregorio Magno (590-604). El segundo eje del desarrollo del monaquismo occidental es irlandés. Después de la evangelización de Irlanda por Patricio, los monjes irlandeses forman una poderosa comunidad, dotada de ambiciosas estructuras escolares donde, junto a sus propias novedades, sobrevive lo esencial de la cultura antigua. Ciertos monasterios tienen de ese modo tres escuelas: dos para la poesía y el derecho irlandés, una para el estudio de las letras latinas. El irlandés Columbano († 615), que funda el monasterio de Luxeuil (590) antes de ser expulsado de Galia por Bruno, funda a continuación el de Bobbio (614), que se convierte en el centro espiritual del mundo lombardo. En Galia, son erigidos numerosos monasterios, que siguen la regla, muy ascética, de

Columbano: Annegnay, Saint Gall, Fontaines, Marmoutiers, Bregenz, Sanit Paul de Besançon, Coutances, Corbie, Saint Valéry-en-Somme.

5. El Renacimiento Carolingio

El período que se extiende desde la muerte de Teodorico y la coronación de Carlomagno ha producido sólo dos autores de envergadura en lo que respecta a la filosofía, el obispo de Sevilla Isidoro (hacia el 560-633) y el sacerdote del Norte de Umbría, Beda (672/673-735) llamado "el Venerable".

Las obras de Isidoro de Sevilla, particularmente las *Etimologías* —dedicadas al rey visigodo Sisebuto, especie de enciclopedia (en veinte libros) de los saberes profanos y sagrados— y las *Sentencias* —un manual de teología dogmática, espiritual y moral— han nutrido a toda la alta Edad Media. Isidoro, empero, no es filósofo y su cultura filosófica es de segunda mano: su Aristóteles es el lógico reducido a los elementos transmitidos por Casiodoro; su conocimiento del estoicismo y de la filosofía griega pasa por los Padres de la Iglesia: Lactancio, Ambrosio y, sobre todo, Agustín.

Las "etimologías" son ante todo definiciones, el trabajo científico, una taxonomía o un cuadro. Se trata de clasificar y de inventariar. Se trata además del origen —la tesis central de Isidoro es que "se comprende mejor la naturaleza de un cosa una vez conocida la naturaleza de su nombre" (*Etim.*, I, 29). Esta orientación, prefigurada en el título mismo de una de sus primeras obras —*Diferencias de palabras, diferencias de cosas (Differentiae verborum et diferentiae rerum)*—, va de las palabras a las cosas: ella pone en funcionamiento un método etiológico y heurístico (búsqueda de las "causas de invención" y caracterización de los "primeros inventores") grato a los gramáticos alejandrinos, que a través de Isidoro reinaron, en ciertos dominios, hasta el siglo XII, e incluso el siglo XIII. A partir de Isidoro los maestros universitarios han forjado la definición clásica de la participación: "Participar es tomar su parte" (*participare est partem capere*) —un adagio que condensa una fórmula más típicamente isidoriana (*Etim.*, I, 11): "Un participio (*participium*) es lo que toma una parte al nombre y otra al verbo, es un participante (*particapium*)."

Beda, espíritu científico de una real profundidad, ha dejado un *Tratado de la naturaleza*, inspirado en la *Historia natural* de Plinio, dos grandes obras de índole eclesiástico (*Sobre los tiempos* y *Sobre el cálculo de los tiempos*), así como una monumental *Historia eclesiástica de la nación inglesa* en cinco libros (731). Su tratado sobre los tropos (figuras del discurso) ha inspirado toda la retórica medieval.

Después de la muerte de Pipino el Breve (24 de septiembre del 768) y de Carlomán (4 de diciembre del 771), hijo de Pipino, Carlos, hermano de Carlomán, se adueñó de la totalidad del reino de Pipino. Dueño del reino de los *Francos*, Carlos atacó al de los lombardos (deposición de Didier, 774) que, en el 751, había dado un último golpe a la presencia bizantina apoderándose de su cabecera, el exarcado de Ravena; de Bavaria (deposición de Tassilon, 788); de Sajonia (sometida en el 799); de los ávaros de Panonia (conversión del khagan Tudún, jefe de los ávaros, 805). En España, intenta oponerse a Abd al-Rahmân, derrotado en Rocesvalles (778), pero deja libre una zona de seguridad que comprende, además de Barcelona, las ciudades de Gerona (785) y de Tortosa (811). Al comienzo del siglo IX, tiene parcialmente reconstituido el imperio de Occidente. Coronado "emperador de los romanos" (25 de diciembre del 800) por el papa León III, recibe la *advocatio* de la Iglesia —la labor de defender la "Ciudad de Dios" contra sus enemigos—; la coronación se volvió, pues, de derecho pontifical. Esta asociación del imperio al papado había sido prefigurada en el 753, cuando el papa Esteban II (752-757), coronando a Pipino en Soissons, lo había nombrado "defensor de la Iglesia", y, desde el 774, Carlos había mostrado sus buenas intenciones al confirmar y engrandecer la "Donación de Pipino" (cesión "a la República de San Pedro" del exarcado de Ravena vuelta a tomar a los lombardos), creando al mismo tiempo el núcleo de los "Estados pontificios". La confrontación con Bizancio se volvía inevitable. Tal confrontación se dio esencialmente a nivel teológico.

Contra Bizancio, Carlomagno conduce una guerra de un tipo nuevo: la guerra ideológica. Interviene sobre dos frentes: la iconoclasia y el *Filioque*.

En el momento en que Carlomagno se encarga de eso, la querella de la iconoclasia divide ya hace más de medio siglo la sociedad bizantina. En los años 726-730, el *basileus* León III el Isáurico lanza una política hostil a los "partidarios de las imágenes", los "iconódulos". El movimiento se endurece. En el 754, el Concilio de Hieréia predica oficialmente la iconoclasia. En 766-767, el emperador "de sucio nombre", Constantino V Coprónimo (741-775) emprende un verdadero movimiento de persecución. La tendencia se invierte en el 787, con el II Concilio de Nicea (séptimo y último concilio ecuménico): a pedido de Irene, que, después de haberlo hecho cegar, reina en el lugar de su hijo Constantino VI (780-796), el concilio condena la iconoclasia y define el justo culto de las imágenes: la veneración *(proskynesis)*, no la adoración (*latreia*). La querella volverá a tomar actualidad en el 815, con la "Segunda iconoclasia" impulsada por el

basileus León V (813-820) de la dinastía de Amorión y no recibirá solución definitiva más que bajo la regencia de Teodora que restablece de una buena vez la ortodoxia iconódula (11 de marzo del 843), al comienzo del reino de Miguel III (842-867). Para desacralizar el poder del *basileus*, al cual se place en designar bajo el simple título de *rey*, Carlos ataca a la posición iconódula sin meterse sin embargo con las tesis de Nicea: tal es, en todo caso, la solución que él impone al Concilio de Francfort, que preside en el 794. De hecho, la *proskynese* de los niceanos acude demasiado al rito bizantino de prosternación que acompaña las apariciones del *basileus*. Atacando el culto de las *imágenes Carlos retira al emperador*, "reflejo terrestre de Cristo", su *imaginería divina*. Dicho de otro modo: es con un mismo gesto que los teólogos de Carlomagno combaten el culto bizantino del *poder* y de las *imágenes*. La idolatría política y la idolatría religiosa pasan por una política de la imagen. Romper el *poder del ícono* es romper todos los elementos icónicos del poder.

Una vez vuelto emperador, Carlomagno cambia de arma: en el 809, preside un nuevo concilio, el concilio de Aquisgrán, donde hace proclamar el *Filioque*. Aun si, en el 810, el papa León III retarda la decisión de incluir el *Filioque* en el *Credo*, el compromiso de Carlos en favor de la teología trinitaria agustiniana constituye un nuevo golpe para los orientales.

Condenada ideológicamente por una postura política, Bizancio terminará por ceder políticamente. En el 812 sus enviados reconocerán a Carlos el título de *basileus*.

La subida creciente del imperio romano de Occidente reconstituido por Carlomagno es sostenida fuertemente a través de una reforma de los estudios que se puede legítimamente describir como un renacimiento de las letras. Este primer "renacimiento" medieval —el cual precede algunos años al primer "renacimiento bizantino" operado por Focio— no tiene el alcance del "renacimiento" latino "del siglo XII". Es ante todo un conjunto de medidas escolares, puestas a punto por el círculo de letras del cual estaba rodeado el emperador: Alcuino de York, Teodulfo o Eginardo. En el corazón del dispositivo pedagógico puesto en práctica por Carlomagno se encuentra la Escuela del Palacio, verdadero centro cultural del imperio. Alcuino asume la regencia. A partir de eso se despliega todo un tejido de escuelas catedralícias, monásticas o presbiterales, donde se supone que repercuten los aportes del Palacio, en el cuadro de una enseñanza de base. Un programa de escolarización elemental en medio urbano es igualmente aplicado, como lo testimonia el *Mandamiento de Teodulfo*.

Dirigiéndose al clero de su diócesis, Teodulfo escribe:

> Que los sacerdotes tengan las escuelas en las ciudades y en los pueblos, y si alguno de los fieles quiere confiarles sus niños para que les enseñen las letras, que ellos no rehusen encargarse de su instrucción, sino que los dirijan con caridad, sin exigir ningún salario por su servicio, sin recibir otra cosa que aquello que la buena voluntad o el celo caritativo de los padres les llevaran a ofrecer.

La reforma escolar de Carlomagno es modesta. La carta-ordenanza (capitular) del 789 dirigida por Carlos al abad Baugulf muestra el carácter relativamente limitado de la empresa.

> Nosotros, Carlos, por la gracia de Dios, rey de los francos y de los lombardos, patricio de los romanos [...] hacemos saber a vuestra devoción [...] que con nuestros fieles hemos juzgado útil que los obispos y los monjes de los cuales el favor de Cristo nos ha dado el gobierno, velen no solamente por llevar una vida regular y por mantener nuestra santa religión, sino también por meditar sobre las bellas letras y por dispensar la instrucción a aquellos que, gracias a Dios, son capaces de aprender, según la capacidad de cada uno.

Para la filosofía, la reforma escolar de Carlomagno no cambia demasiado las cosas. Está confinada a la Escuela del Palacio, como será en Bizancio, en la "Universidad de la Magnaura". Al final del siglo VIII y, sobre todo, en el siglo IX, la filosofía, o lo que ella fuera, está todavía *cerca del poder*. Tiene necesidad de esta proximidad. Depende de ella. En Bagdad, se hace en el entorno de los califas. En el Imperio bizantino, en Constantinopla en el palacio de la Magnaura. En Occidente, en la corte del soberano: Carlomagno, luego Carlos el Calvo. Es que la práctica de la filosofía se inscribe en una política centralizada, no como un instrumento de poder central, sino como un medio de formación de los dirigentes, particularmente del soberano mismo y del pequeño número de sus familiares. La filosofía del siglo IX no se dirige al público, ni aún al conjunto de los clérigos. Su interlocutor es el poder: el Príncipe. El emperador es el *primer estudiante* del imperio. Eginardo (775-840), secretario de Carlomagno, luego preceptor de Lotario, hijo de Luis el Bonachón, ha dado un cuadro preciso de esta educación científica: lo esencial del programa reside en las artes liberales, principalmente en el *trivium* (gramática, dialéctica, retórica) y, en el *quadrivium*, la astronomía (que se construye a partir de la aritmética,

la geometría y la música); en teología, es san Agustín quien constituye la referencia mayor, particularmente las obras que tienen un sentido teológico-político evidente. Por esto se afirma la dignidad cultural de la función imperial. Garante de la doctrina, el emperador se arroga por la ciencia un papel en la definición de la fe. A través de la persona del emperador la enseñanza filosófica y la reforma escolar del conjunto que le alimenta toman una función en la *advocación de la Iglesia*.

> Durante la comida, él (Carlos) escuchaba un poco de música o de lectura. Se le leía la historia y los relatos de la Antigüedad. Amaba también hacerse leer las obras de san Agustín, y, en particular, la que se titula *La ciudad de Dios*. [...] El cultivó apasionadamente las artes liberales y, lleno de veneración por los que las enseñaban, les colmó de honores. Para el estudio de la gramática, el siguió las lecciones del diácono Pedro de Pisa, entonces anciano; para las otras disciplinas, su maestro fue Alcuino, llamado Albino, diácono él también, un sajón originario de Bretaña, el hombre más sabio que hubo entonces. Consagró mucho tiempo y trabajo a aprender junto a él la retórica, la dialéctica y sobre todo la astronomía. Él aprendió el cálculo y se aplicó con atención y sagacidad a estudiar el curso de los astros. Él ensayó también escribir (tenía el hábito de ubicar bajo los almohadones de su lecho las tablas y las hojas de pergamino, a fin de aprovechar de sus instantes de ocio para ejercitarse a trazar las letras), pero tomó esto demasiado tarde y el resultado fue mediocre.

La obra filosófica de Alcuino de York (730-735-804) ha conservado en parte los trazos de su actividad de consejero pedagógico junto a Carlomagno. El *De rhetorica et virtutibus*, que, además de una iniciación a la retórica, es una suerte de condensado de filosofía moral centrado sobre la teoría de las virtudes, se presenta como un diálogo entre "el muy sabio rey Karolus" y el "maestro Albino" —circulará además bajo el título de *Tratado de la realeza*. En el dominio de la lógica, Alcuino ha dejado una teoría de las categorías y una descripción de los conceptos fundamentales de la semántica (homonimia, sinonimia, paronimia) que está muy próxima a las *Diez categorías* del pseudo-Agustín (*Paraphrasis Themistiana)*. Ignorante del griego, Alcuino usa como amuleto las pocas palabras que maneja. Al funcionar como verdaderos signos de habilitación, estas marcas de reconocimiento más que de saber, acreditan al pensador latinófono frente a los teólogos helenófonos. El poder tiene necesidad de signos para afirmar su realidad. El imperio político pasa por el imperio de los signos.

La práctica lingüística de Alcuino aparece claramente en un pasaje

de la *Dialéctica* muy ajustado a la *Paraphrasis Themistiana*. Frente a un texto que transmite lo esencial del análisis porfiro-boeciano de la homoni- mia, Alcuino reproduce fonéticamente los términos griegos (*icon* corres- ponde a *eikon*, *cata analogian* a *kat' analogian*, *apoenas* a *apohenos*, *pro- seno* a *pros hen*) ellos mismos lejanamente nacidos de los *Categorías* de Aristóteles, de la *Etica Nicomaquea* (I,4) y de la *Metafísica* (IV, 2). Los tipos de homonimia intencional (unidad de analogía, unidad de origen o de procedencia, unidad de fin o de tendencia) definidos por Porfirio y Boecio servirán, más tarde, para formular la teoría escolástica de la "ana- logía del ser". Alcuino todavía no ha llegado a esto. Su griego no tiene más que una función ornamental:

> Karolus.— ¿Cuáles son los modos de la homonimia? Albino.— Hay dos: aquel que es resultado del azar, y aquel que es resultado de una voluntad hu- mana. K.— ¿Cómo es el del azar? A.— Cuando una cosa recibe por azar un nombre semejante al de otra. K.— ¿Cómo es el que es por voluntad? A.— Cuando la similitud del nombre es forjada gracias a la actividad de aquel que da los nombres. K.— ¿Se puede subdividir todo esto? A.— Las homonimias nacidas de una actividad o de una voluntad son de cuatro clases: *Icon*, *cata analogian*, *apoenas*, *proseno*. K.— ¿Puedes tu expresar esto en latín? A.— *Si- militudo* (similitud), *pro parte* (por parte), *ab uno* (a partir de algo uno), *ad unum* (en vista de algo uno). K. ¿Puedes tu confirmar eso con ejemplos? A.— Hay *similitudo* para un hombre real y un hombre en apariencia en que no se comunican más que por una semejanza. *Pro parte*, al nivel de la con- vención que nos hace llamar al corazón principio del animal, como nosotros llamamos la fuente principio del agua: la similitud de nombre se aplica a las dos cosas en función de una de sus partes. *Ab uno*, cuando nosotros decimos que una herramienta es "médica" que un precepto es "médico", que una ciencia es "médica", o que una conducta es "médica". *Ad unum* es, cuando nosotros decimos que tal remedio es "salubre", que tal medicina es "salu- bre", que tal hierba es "salubre"; en efecto, todas sus cosas son religadas por el solo hecho de que ellas apuntan a la misma cosa: la salud.

Si numerosos escritos de Alcuino no tienen más que un valor didácti- co, quedan de él una buena fijación de la doctrina agustiniana de la Trini- dad (*De la fe en la Trinidad santa e indivisible* y *Cuestiones sobre la Tri- nidad*) y esa antigua fórmula extraída de la *Disputa del real y muy noble jovencito Pipino con Albino*: "P.— ¿Cuál es el sueño de aquellos que es- tán despiertos? A.— La esperanza."

Después de la muerte de Carlomagno, la semilla echada por Alcuino

da sus frutos. El verdadero renacimiento carolingio se da en los años 850, bajo el reino de Carlos II el Calvo, rey de Francia (840-875) y emperador (875-877).

Si el hijo de Carlomagno, Luis el Piadoso había afirmado poderosa- mente durante su largo reinado (814-840) la idea imperial, llegando hasta absorber virtualmente bajo su autoridad al Estado pontifical —"no de- biendo el imperio ser más que un solo cuerpo en Cristo"—, su muerte causaría una completa anarquía política; sus tres hijos, Lotario, Luis y Carlos se disputan una corona, que sólo Lotario pretendía realmente man- tener *imperial*. Forzado a la partición por sus hermanos unidos, Lotario aceptaba el tratado de Verdún que, dejándole completamente el título de emperador y el poder en Lotaringia, dejaba a sus hermanos la soberanía feudal sobre los conglomerados de *regna* formando sus reinos respectivos: Francia y Germania. Aunque lanzado en guerras incesantes (contra los bretones de Nominoe y de Erispoe, contra los normandos que multiplica- ban sus incursiones, contra su hermano Luis, que invadió Francia en el 858; contra su propio hijo, Luis el Tartamudo, sublevado en el 862), y per- manentemente confrontado con levantamientos sediciosos de los jefes de la nobleza, Carlos el Calvo ha dado un impulso particular a su Escuela pa- latina, atrayendo al más grande filósofo de la alta Edad Media, el irlandés Juan Escoto Eriúgena. Igualmente bajo su reino las especulaciones trini- tarias y las discuciones teológicas monásticas han conocido su apogeo, con Godescalco de Orbais, Hincmaro de Reims y Pascasio Radberto.

5.1. Juan Escoto Eriúgena (c. 810-c. 870)

Nacido en Irlanda hacia el 810, Juan Escoto, quien se dio a sí mismo el sobrenombre de *Eriúgena*, "hijo de Irlanda", llega a Francia entre el 840 y el 847. A comienzos del siglo IX, los centros culturales se multipli- caban: Tours, donde reside Fredegisio (m.834), autor de una importante *Carta sobre las tinieblas y la nada*; Corbia, con Ratramnio (fl.850) y su adversario Macario el Irlandés. En casi todos los grandes monasterios los irlandeses desempeñaban un papel decisivo, sobre todo por su cultura lin- güística. Juan Escoto estuvo de entrada ligado al poder político. Profesor de la Escuela de Palacio de Carlos el Calvo a partir del 851-852, siguió los desplazamientos de la corte por el norte de Francia. También hacia el 852 intervino en el debate sobre la predestinación que enfrentaba a Hinc- maro de Reims y a Godescalco de Orbais. Su *De predestinatione*, empero, está lejos de haber recibido adhesiones: fue condenado en dos oportunida-

des, por primera vez en el Concilio de Valencia (855) y una segunda vez en el Concilio de Langres (859).

La controversia de la predestinación se desarrolla a partir de una teoría lanzada por Godescalco, la teoría de la *doble predestinación*, según la cual Dios predestina a los justos a la salvación y a los pecadores a la condenación. Al igual que Hincmaro, pero por otras razones, Juan Escoto rechaza esta doctrina. Sus primeros argumentos son aceptados por todos. Dos son los puntos esenciales: a) la predestinación no puede ser doble; b) la predestinación no puede ser una *pre*-destinación. El primer punto reposa sobre la afirmación de la unidad de la substancia divina, cuyos atributos como la preciencia, no pueden ser realizados de manera independiente: puesto que pertenece a la substancia divina la predestinación es absolutamente una con ella y es como ella; el segundo punto rechaza toda caracterización temporal cuando se trata de Dios: la ciencia de Dios no teniendo ni antes ni después y no existiendo en el tiempo, no puede ser *pre*ciencia de nada (toda caracterización temporal de los atributos divinos es extrínseca).

Más original, y más peligrosa, es la teoría de la retribución y de las penas. El problema de la predestinación plantea el del origen del mal. Para explicar que Dios no es el autor del mal, Juan recurre a una teoría bien conocida: la de la desubstancialización del mal que lee en Agustín. Escoto, siguiendo una especie de ley des-ontológica que, a fin de cuentas, funde lo esencial de la problemática medieval del mal y vuelve imposible todo retorno al maniqueísmo, afirma que no teniendo el mal ninguna positividad, Dios no puede ser su causa. Como lo dice Agustín, el mal no es un ente, sino una nada, una deficiencia (debilidad) o carencia (defecto) de Bien. En una palabra, es una *privación*. Ninguna de las dos clases de males deben, pues, ser referidos a Dios: ni el pecado, ni la pena del pecador. El pecado nace cuando la voluntad defectúa y se debilita, es una falta, un anonadamiento de la voluntad; el castigo no es sino la consecuencia del pecado. Escoto retoma, confiriéndole un acento sumamente original, uno de los temas centrales de la teología agustiniana. Lo que se llama *mal de pena* (o mal de tormento) es inherente al *mal de culpa* (o mal de pecado). El castigo no puede hacer pagar el más mínimo pecado. El culpable es castigado por el hecho de que no puede jamás acceder a la esencia de su culpabilidad, ni jamás alcanzar su ser de culpable. Si como lo ha mostrado Agustín, el pecado es una caída hacia lo imposible, al no poder alcanzarse la nada completa, el castigo del pecador es el de no poder alcanzar la nada hacia la cual aspira y el no poder escapar del ser y, por lo tanto, de Dios,

origen del ser. Lo que tortura al pecador y lo daña es lo mismo: la imposibilidad de terminar con el ser, con el bien, con sí mismo. Dios ha puesto un límite a la malignidad del pecador: la inconsistencia del pecado. El pecador no puede perderse en el pecado pues él no puede hacer *ser* al mal, ni hacer *ser* a su pecado. Si su doctrina del mal y del pecado es agustiniana, la consecuencia que Juan Escoto infiere de ella no lo es: consiste pura y simplemente en rechazar la idea de un infierno físico donde los condenados serán torturados por el fuego. El fuego que quema al condenado es el mismo que atormenta al pecador: la carencia de ser del objeto de deseo o, más simplemente, la imposibilidad del pecado. Sea lo que fuera que haga el pecador no puede *hacer el mal*. Su castigo es, en esto, *deshacerse*. Ciertamente, Juan Escoto evoca para finalizar el fuego material. Pero su física de la condenación concierne, precisamente, únicamente al cuerpo y parece más filosófica que cristiana: en la resurrección todos los cuerpos retornan al Fuego. Transformados en éter, los cuerpos de los elegidos no pueden ni quemarse ni calentar. Transformado en aire, el cuerpo de los condenados, y sólo él, es quemado por el fuego; su alma no sufre sino una carencia que la atormenta. Nos vuelven las palabras de Eckhart cuando afirma: "Lo que quema en el infierno, es la nada".

El gran giro en la vida de Juan fue su descubrimiento de los escritos dionisianos de los cuales fue uno de sus más grandes traductores.

En el 827, el *basileus* Miguel III había enviado al emperador Luis el Piadoso una copia griega de los escritos de Dionisio el Areopagita. Inmediatamente, Luis había confiado el texto al Abad de Saint-Denis, Hilduino, para tener una traducción. Prácticamente ininteligible, la versión de Hilduino reclamaba nuevos esfuerzos. Convencido del talento lingüístico de Juan Escoto, Carlos el Calvo le encarga una nueva traducción. A pesar de la aparición de otras dos versiones (Juan Sarraceno, Roberto Grossatesta) la de Escoto será leída hasta fines de la Edad Media.

Además de a Dionisio, el Eriúgena traduce también los *Ambigua* y las *Quaestiones ad Thalassium* de Máximo el Confesor y el *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa. Gracias a él una parte importante de la gran teología griega entraba en Occidente. Debido a esta unión con fuentes nuevas, Juan ha redactado la obra maestra de la Alta Edad Media, el *Periphyseon* o *Sobre la división de la Naturaleza* (*De divisione naturae*).

Escrito bajo la forma de un diálogo entre un maestro (*Nutritor*, "el que nutre") y su discípulo (*Alumnus*, el "alumno"), el *De divisione naturae* es la exposición de un sistema universal, formalmente articulado so-

bre una recuperación filosófica, vía Porfirio, de la dialéctica descendente de Platón.

La "naturaleza" de la que habla y parte Juan Escoto no es la naturaleza del físico, sino la naturaleza "de todo", el englobamiento total, o el ser-ente en su totalidad, que se "divide" en "cuatro especies" a partir de "cuatro diferencias". La primera especie creadora y no creada, es Dios *an-archos* (an-árquico), Principio que no tiene principio; el segundo, creador y creado, es el mundo arquetípico de las "causas primordiales", las Causas universales o teofanías que subsisten en el Verbo —sin ser co-esenciales con Dios— y de las cuales proceden todas las cosas, visibles e invisibles; la tercera, creada y no creadora, es el surgimiento y la organización del mundo según la categoría primera del espacio-tiempo indivisible (*locus generalis tempusque generale*), que coexiste en la materia primordial todavía indiferenciada y anterior a todas las otras criaturas de las cuales ella regla las dimensiones y el curso; la cuarta, no creadora y no creada, es Dios como fin de todas las cosas, retorno (*reditus*) y reposo eterno de la creación. El movimiento que transita el universo dinámico descripto por la *división* es el ciclo neoplatónico de la "salida" o "procesión", de la "permanencia" y del "retorno".

La estructura del *De divisione naturae* es, en un primer momento, desconcertante. El primer libro es una reflexión sobre la aplicabilidad de las diez categorías a Dios. Los cuatro libros siguientes son una explicación del libro del *Génesis*: la procesión o creación haciéndose en dos etapas (según una doctrina de Agustín), la creación del mundo inteligible y la creación del mundo sensible. La *primera creación* es interpretada a partir de los primeros versículos del *Génesis*: es el tema patrístico de la creación en el Verbo; la *segunda creación* se comprende a partir del resto del texto bíblico. Numerosas ideas de Escoto están emparentadas con Dionisio comprendido a partir de Máximo el Confesor. La recurrencia a Máximo ancla todavía más al irlandés en el mundo de la teología bizantina.

Nacido hacia el 580, muerto en el 662, Máximo el Confesor había sido uno de los adversarios más encarnizados del monotelismo. Él persuadió al papa Martín de condenar a los monotelistas, el *Echtèse* y el *Typos* en el Concilio de Letrán de octubre del 649. Arrestado junto con el papa por orden de Constante II, fue encarcelado con él en Constantinopla y después deportado a Quersoneso. Llevado nuevamente a Constantinopla en el 658, rechazó someterse. Por ese hecho, le cortan su lengua y su mano derecha antes de exilarlo otra vez en el país de Lazes donde muere en el 662. Su doctrina prevalece, más tarde, en el III Concilio de Constantinopla. Teólogo de la deificación, Máximo ha planteado a fondo una teología de la Encarnación fundada sobre el axioma de la antropología cristiana —caro para la ortodoxia— según el cual "Dios se hace hombre para que el hombre sea hecho Dios". Al comienzo de su traducción de la obra de Máximo, Juan Escoto ha resumido lo que, a sus ojos, constituye el núcleo de la teología maximiana: explica [a] cómo Dios es a la vez uno y múltiple; [b] cómo Él procesiona fuera de sí mismo en las cosas (a saber, precisamente, por *división*, "descendiendo desde los géneros más generales hasta las especies últimas"); [c] cómo todas las cosas retornan a Dios; [d] cómo las dos vías teológicas de Dionisio, la afirmativa y la negativa, se complementan; [e] cómo Dios contempla todas las cosas en "sus razones eternas" (las Ideas platónicas).

¿Es el sistema expuesto en el *Periphyseon* panteísta? Recién a comienzos del siglo XIII se le hace este reproche. El responsable es, quizá, menos el texto de Juan que la interpretación que hizo de él Amauricio de Bene y sus discípulos, los amauricianos. Lo cierto es que Escoto es condenado póstumamente por el Concilio de París en 1210; decisión agravada quince años más tarde por el papa Honorio III que prohibió leer la obra *bajo pena de excomunión* (1225).

La teoría más puesta en la mira por la censura estaba evidentemente en el corazón mismo del sistema: su teoría de las teofanías, que proponía —en términos no siempre desprovistos de una cierta audacia— la idea de una *autocreación de Dios* entendida como *autorevelación* teofánica. Su teología negativa, más próxima a la de Dionisio, no era motivo de discusión. A pesar de las prohibiciones, *Sobre la División de la Naturaleza* tiene una extraordinaria difusión clandestina. Aplicando, algunos siglos antes de Edgar Poe, el principio de la *Carta robada*, una mano anónima compuso una obra maestra de maquillaje textual que, tras la cubierta de la transmisión de los textos de Dionisio con los de sus mejores comentadores, trasmite bajo la forma de largas citas marginales *anónimas* lo esencial de la obra de Escoto (en compañía de *Scholies* de Máximo el Confesor y del Pseudo Máximo, Juan de Scythopolis).

La difusión de los textos conocidos bajo el título de *Corpus dionisíaco de la Universidad de París*, contenido especialmente en el manuscrito París, Nat. lat. 17341, en el cual se lo titula *Opus alterum*, ha sido el libro de cabecera de muchas generaciones de franciscanos y dominicos. Alberto Magno, Tomás de Aquino, por citar sólo los principales discípulos de Dionisio en el siglo XIII, han citado a Juan Escoto Eriúgena bajo el título de *Commentator*. En pleno siglo XV el "Comentador" fue uno de los autores

favoritos de los teólogos más diversos, desde el canciller Juan Gerson hasta el amigo del cardenal de Cusa, el albertista Heimerico de Campo.

Fuente suprema —muchas veces tácita— de todo el pensamiento de la Edad Media tardía, ¿es Juan Escoto un filósofo *medieval*? El extraordinario neoplatonismo del que está impregnado el *Periphyseon* puede tentar, acaso, a ver en la obra del Eriúgena el último fruto, al menos en Occidente, de una rama de la filosofía antigua común a cristianos y paganos (J. Jolivet). En este sentido, Juan Escoto y Boecio testimoniarían la extensa duración de la filosofía antigua, Boecio porque habría trasmitido a los latinos el neoplatonismo griego, entonces el más reciente; Juan Escoto porque habría asegurado la supervivencia y, en parte, la renovación (gracias a nuevas fuentes patrísticas griegas) hasta el límite último; la vena se agotó con él. La idea, que puede sorprender, es defendible. Boecio y Juan Escoto son dos helenistas, que beben directamente en la literatura helenófona. Si escriben en latín, les sucede que, por lo menos, piensan en griego. Más que instalar a Boecio en la línea de coronación que separa la Antigüedad tardía del Medioevo, por la sola razón que este Jano se supone que se sitúa en la juntura de dos mundos histórico-políticos, es, quizá, más justificado ver en él a un *romano* del siglo VI, filósofo y cristiano, y ver en Juan Escoto el *último* representante de ese tipo histórico. En suma, Juan Escoto sería el *último Boecio*, a la vez que el último representante del neoplatonismo cristiano y el último filósofo del Imperio Romano de Occidente. Después de él, la filosofía antigua habrá acabado definitivamente, el tiempo de silencio que lo separa de las primeras especulaciones del siglo XI será el lapso de tiempo, el *corte* necesario para la aparición de lo nuevo.

Sea como fuera esta visión de la historia de la filosofía, los contemporáneos de Juan —Godescalco, Hincmaro, Pascasio Radberto— no son *filósofos* medievales. Son teólogos que se sitúan después de Agustín y de las polémicas agustinianas de Fulgencio de Ruspe (467/468-532/533) contra el "semi-pelagianismo" de Juan Casiano, Vincent de Lérins y otros como Fausto de Riez (el pelagianismo era la herejía de Pelagio, según la cual la gracia no es necesaria para la salvación del hombre). La obra de Godescalco y de Hincmaro está, empero, mezclada de una manera inescindible con la del Eriúgena.

5.2. Godescalco de Orbais († c. 869) e Hincmaro de Reims (806-882)

Godescalco, convertido en monje contra su voluntad, había comenzado su carrera buscando dejar el hábito y el convento de Fulda donde lo habían enviado a la fuerza en su juventud. El concilio de Maguncia (829) lo autorizó pero, debido al pedido de Rabano Mauro, abad de Fulda, el emperador Luis el Bonachón consigue que sólo cambie de convento. Transferido a Soissons, Godescalco desencadena la primer gran controversia teológica de la Edad Media occidental afirmando, con Agustín e Isidoro de Sevilla (en el que encuentra la fórmula), la *germina praedestinatio* —la "doble predestinación": la de los elegidos, a la vida eterna; la de los réprobos, a la muerte eterna. Con independencia de las obras, la justificación del hombre o su condenación estaban *determinadas* con anticipacion por la voluntad divina, se haga lo que se haga. Sosteniendo una interpretación restrictiva de la elección (la "elección exclusiva de los elegidos", *sola electio electorum*), Godescalco otorgaba un sentido limitado a lo enunciado en *I Tim.* 2,4 que estipula que "Dios quería que todos los hombres fueran salvados": él entiende por esto los "elegidos solos". Esta lectura parecía inaceptable.

El problema de la elección exclusiva había desbordado ampliamente el siglo IX. En la era de la escolástica, la solución de Agustín en el *Enchiridion* (27, § 103) fue objeto de reinterpretaciones *lógicas* que conmovían las conquistas más recientes de la semántica filosófica y de la teoría de la cuantificación. Así para Alejandro de Hales (*Summa Halensis*, I, § 273), san Buenaventura (*Sent.* I, 46, 1, 424 a) o Ulrico de Estrasburgo (*De summo bono*, II, 3, 9, 3), la palabra del Apóstol puede ser interpretada de dos maneras. En el primer caso, el término "hombres" —en "Él ha querido que todos los hombres fueran salvos"— no es objeto de una cuantificación (*distributio*) universal, sino solamente de una "cuantificación adaptada" (*distributio accomodata*), el sentido de la frase es que *todos aquellos que serán salvados lo serán por la voluntad divina*; en el segundo caso, el término "hombres" está considerado como auténticamente "distribuido", pero solamente de forma intencional y no de forma extensional: designa la totalidad de tipos generales (los "géneros de los singulares") no la totalidad de los individuos ("los singulares de los géneros"), esto reconstruye el sentido de la frase considerando que Dios no habría querido excluir ninguna nación (judíos, griegos, bárbaros, etc.) de la salvación, él ha querido que haya elegidos en cada una de ellas.

Rechazando la idea de que Cristo haya muerto por todos los hombres, la doctrina de Godescalco podía conducir a una suerte de fatalismo teológico. Si las obras del hombre no cambiarán nada de su destino individual eternamente predestinado por la voluntad divina; si, por otra parte, el hombre no pudiera, por sus solas fuerzas, *querer hacer el bien*, pero esta

voluntad hubiera obrado en él por la gracia y constituyera así como la *firma* o el testimonio de su elección, no habría, en un caso, ninguna razón más para obrar bien más que para obrar mal ni, en el otro, ninguna razón para ser considerado responsable aquí abajo de ningún mal ni de ningún bien. En todos los casos, a pesar de las protestas formales de Godescalco, *Dios corre riesgos de aparecer como el autor del pecado*.

Para reaccionar contra las consecuencias poco deseables de esta interpretación durísima de la teología agustiniana, Hincmaro, arzobispo de Reims (845), y Rabano Mauro obtienen la condenación de Gotescalco en el Concilio de Quierzy (853): el autor fue enviado a ser azotado y la obra enviada al fuego. Encarcelado en el convento de Hautvilliers, Godescalco no cedió. Otra vez, en el 860, Hincmaro, condenado como Juan Escoto por el Concilio de Valencia (855), debió escribir un *De praedestinatione Dei et libero arbitrio*, donde imputa al monje recalcitrante la herejía del "predestinacionismo".

En un sentido, la misma radicalidad exhibida por Godescalco se encuentra en otro terreno, el de la Eucaristía, en el Abad de Corbie, Pascasio Radberto († c. 790-859). Su tratado sobre *El Cuerpo y la Sangre del Señor*, compuesto entre el 831 y el 833, ha dado, de hecho, la fórmula más radical de la tesis de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, ilustrada nuevamente en el siglo XII por Alger de Lieja († c. 1145), después de estar en el centro de la segunda gran controversia teológica del alto Medioevo: la de Lanfranco de Pavía y Berengario de Tours.

Debido a su misma radicalidad, la doctrina del *realismo eucarístico* de Pascasio, que afirma la presencia espacial de Cristo en la hostia y, por eso mismo, la identidad real del cuerpo de Cristo en la hostia con el cuerpo del Cristo nacido de la Virgen María, suscitó las mismas resistencias que la de Godescalco. Ratramnio de Corbia es quien llevó a cabo la crítica, introduciendo la idea de una presencia espiritual de Cristo en el sacramento. La mayor parte de los problemas planteados por Pascasio quedaron rebatidos de un punta a la otra de la Edad Media: el *status* del sacramento metafórico (*in figura*) o real (*in veritate*); la validez del sacramento conferido por un ministro malo; la mutación del color y el sabor de las especies; la relación entre santidad y frecuencia de la comunión; la necesidad de comulgar en ayunas. Algunas hacen las delicias de las disputas *quodlibetales*, como la que se pregunta qué parte del cuerpo de Cristo se encuentra mezclada con su sangre en el cáliz.

6. El siglo XI

El siglo XI es para muchos autores el del nacimiento de una verdadera filosofía *medieval* latinófona: es, escribe J. Jolivet, "el momento en el cual la especulación toma definitivamente la forma que no abandonará hasta la Reforma y el Renacimiento". Filosofía *del* lenguaje y filosofía *en* el lenguaje, centrada en la interpretación y la explotación del comienzo del *Organon*, ocupada por completo en "valorizar la profundidad y la complejidad de las relaciones entre las cosas, los pensamientos y las palabras". Los años 1000 ven imponerse también el orden "feudal", fijarse los lazos del vasallaje y emerger los Estados modernos, principalmente Francia, con la afirmación del Principado territorial de los Capetos (instalación de la capital en París) bajo los reinados de Enrique I (1031-1060) y de Felipe I (1060-1108). Sobre todo, es la era de la expansión normanda: en Italia (instalación de Aversa, después en Melfi, control de Apulia, 1042, anexión de Calabria, 1059-1060, conquista de Sicilia sobre los árabes con la toma de Palermo en el 1072, después la guerra de Benavert, 1073-1086); en Inglaterra (Hastings, 1066). En el orden político, la época está igualmente dominada por las primeras victorias importantes en las confrontaciones violentas con el Islam: en Occidente con el progreso de la *Reconquista* española conducida por Alfonso VI (toma de Toledo, 1085, toma de Valencia por el Cid en 1094), en Oriente, con la 1ª Cruzada (toma de Antioquía en 1098 y fundación del principado de Antioquía por Bohémond, jefe de los normandos de Italia meridional; toma de Edesa por Baudoin I de Boulogne, hermano de Godofredo de Bouillon; toma de Jerusalén en julio de 1099 por Godofredo de Bouillon, "procurador del Santo Sepulcro", luego, a su muerte, en el 1100, fundación del "Reino franco de Jerusalén" por Balduino). En suma, en tierra cristiana, los años 1000 están marcados por la "querella de las investiduras" episcopales que opone al Papado (Nicolás II, 1059-1061, Gregorio VII, 1073-1085) y al emperador de Alemania (Enrique IV), que, después de muchas vicisitudes (entre ellas la humillación de Canosa, 1077), llegan al Concordato de Worms (23 de septiembre de 1122), distinguiendo la investidura espiritual dada

por el Papa y la investidura temporal —los feudos episcopales— otorgada por el Emperador (Enrique V, 1106-1125).

En el orden monástico, el siglo XI presencia una renovación de los benedictinos (Hirsau, 1059-1060, La Chaise-Dieu, hacia el 1043, Saint-Jacques de Ratisbonne, hacia el 1090), el apogeo de Cluny y el nacimiento de nuevas órdenes que alcanzarán su justa medida en los primeros años del siglo XII: los chartrenses (1084), establecidos por Allemand Bruno y "reglados" por Guigues († 1137), quinto prior de la orden; los cistercenses instalados el 21 de marzo del 1098 en el lugar llamado *Cistels* ("junco") entre Nuits-Saint-Georges y Saint-Jean-de Losne.

"Siglo de san Anselmo", el siglo XI es rico en individualidades de toda clase, desde Berengario de Tours a Pedro Damiano. Es un siglo de teólogos versados en las artes del lenguaje, que redescubren a Aristóteles y extraen toda una especulación nueva de algunos fragmentos entonces disponibles del *Organon*.

1. Fulberto de Chartres (c. 960-1028)

Supuesto alumno de Gerberto de Aurillac, Fulberto es, en el 1006, obispo de Chartres, por voluntad del rey de Francia Roberto II el Piadoso. Primer artífice del esplendor que iría adquiriendo progresivamente la escuela chartrense, profesor escuchado (el mismo Berengario de Tours se cuenta entre sus alumnos), él ha contribuido fuertemente a fijar un primer embrión de cultura filosófica con el *Poema sobre las tesis (sentencias) de los filósofos acerca del Bien Supremo*, donde la moral es presentada por las tesis del estoicismo imperial tanto en materia de moral como de teología filosófica (asimilación de la teología "platónica" de un Dios único). Fulberto es, en un sentido, el primer autor que, entre los siglo X y XI, retoma la tópica boeciana para aplicarla en el ámbito teológico. Su tratado *Contra los judíos*, destinado a probar el mesianismo de Jesucristo, es un buen ejemplo de esta "dialectización" del discurso cristiano. Para probar, mediante el razonamiento, que el tiempo del reino judío se detuvo bien y bellamente con la venida de Cristo, Fulberto pone en funcionamiento una batería de reglas destinadas a establecer que las tres condiciones de la existencia de un reino —tener una tierra, un pueblo y un rey— no fueron ya cumplidas después de la destrucción del segundo Templo.

Con una curiosa mezcla de pedantería e ingenuidad, Fulberto demuestra que en el tiempo de Herodes los judíos no *podían* tener rey. Después de la destrucción del segundo Templo, no había ya sacerdote para

ungir a un rey (¿cómo, en efecto, habría sacerdote sin Templo?). Así, teniendo en cuenta el principio boeciano según el cual "si no hay causa eficiente, no hay efecto resultante", si no había sacerdote judío, no había tampoco rey judío. En cuanto a la inexistencia del reino, ella está probada por el hecho mismo de la diáspora. Toda la argumentación antijudía reposa aquí sobre una máxima tópica simple. "Si falta una parte, no puede haber todo, si hay todo, no puede faltar una parte".

2. Abbón de Fleury (c. 945-1004)

Amigo de Fulberto, quien en el 1004 le dirige una *Carta* en la cual resulta, sin duda, exagerado afirmar la profesión de fe eriugeniana que algunos historiadores leen allí, Abbon de Fleury era considerado un "gran filósofo" a los ojos del que le escribe. Comparado con Platón o Aristóteles, el término es evidentemente excesivo, y va de suyo que, si bien ejerció las funciones de maestro en Fleury, Abbón no fue jamás un filósofo en el sentido social y profesional del término, como pudo serlo en Bizancio un Miguel Pselo; él testimonia, empero, el surgimiento de una nueva concepción de la filosofía a fines del siglo X y los comienzos del XI. Esta nueva concepción se expresa en una palabra: *dialéctica*. Berengario la ha ilustrado particularmente, al punto de que se convirtió en su única bandera. Como lo han hecho numerosos bizantinos después del año 1000, Abbón se interesó por la lógica aristotélica. Es el primer autor entre los latinófonos en restablecer las monografías lógicas de Boecio. Los carolingios, Alcuino y Escoto, casi no frecuentaron los opúsculos de Boecio sobre los silogismos: los *Analíticos* de Aristóteles no eran conocidos más que de octava mano por algunos extractos de Casiodoro, y el corpus lógico de Boecio había sido, aparentemente, tan seriamente amputado durante los primeros siglos de la Alta Edad Media que habría buenas razones para pensar que en la época misma de Carlos el Calvo los *De syllogismis* y la *Introductio ad syllogismos categoricos* no habían sido leídos más.

La segunda mitad del siglo X ve reaparecer los textos en manuscritos. El primero en aprender de ellos es Abbón, como lo testimonia su *Enodatio* cuyo título completo muestra claramente su filiación boecianas: *Exposición de los silogismos categóricos e hipotéticos*. Simple *transmisor* de cultura, Abbón no posee nada para ser considerado un lógico original. Su preocupación parece ser, ante todo, didáctica, como lo muestran los diversos esquemas y cuadros destinados a fijar los modos de inferencia silogística en las primera y segunda figuras. Esta tendencia a la presentación

tabulada de las reglas lógicas es, indudablemente, heredada de Apuleyo. Abbón es un testigo notable del interés de la Alta Edad Media por el *Peri herménèias*, ese tratado de lógica de atribución discutida (homónimo al de Aristóteles) que el filósofo de Madaura posiblemente ha adaptado (o traducido) de un original griego. En esta obra aparece por primera vez en latín lo que se ha llamado "el cuadrado lógico de Aristóteles" (cuya fortuna ha sido efectivamente durable pues ha inspirado en nuestros días el "hexágono lógico" de R. Blanché y, en el ámbito de la semántica estructural, el "cuadrado semiótico" de A. J. Greimas).

El tratado de Apuleyo de Maduara (c.125-170), que ha circulado bajo el título aristotélico de *Peri herménèias* o *De interpretatione* —el más antiguo tratado de lógica escrito en latín— trataba, en realidad, principalmente acerca de los silogismos categóricos. Junto con las *Nupcias de Filología y Mercurio* de Marciano Capella, que lo ha copiado (el libro IV del *De nuptiis*, sobre la dialéctica, lo ha plagiado abundantemente en las partes concernientes al tema), el *Peri herménèias* ha sido frecuentado, sobre todo, por autores de la Alta Edad Media, particularmente por Alcuino. Se deben a él algunos materiales de origen estoico así como la figuración de las relaciones de oposición entre las proposiciones categóricas bajo la forma de una "figura cuadrada", *quadrata formula* (en la terminología retomada por Marciano Capella) o *descriptio* (en la terminología de Boecio), los diversos tipos de proposición (universales y particulares, afirmativas y negativas) así como las diversas relaciones que los unen (contrariedad, contradicción, subalternación, subcontrariedad).

Sin embargo, sin la urgencia teológica, el redescubrimiento del corpus de la *Logica Vetus* y el relanzamiento de la dialéctica no hubieran producido nada nuevo ni original. Si bien el siglo XI asiste al nacimiento de una cierta actitud filosófica de conjunto —que no es todavía filosofía en sentido estricto—, es necesario buscar el punto de aplicación y, a la vez, el motor de esta evolución en la profundización de los datos teológicos latinos a partir de los fragmentos de cultura filosófica nacidos de la romanidad latinófona. Y así como el renacimiento del siglo XII es, en gran medida, una aculturación filosófica del Occidente en contacto con el pensamiento greco-árabe-musulmán, se puede hablar de un renacimiento del siglo XI en el sentido de un comienzo de reapropiación de la cultura filosófica greco-latina que, después de los últimos destellos lanzados por la teología carolingia, había entrado en un largo período de latencia. El comienzo del retorno del Occidente latino a Boecio es, empero, un árbol que tapa el bosque. Si los textos recientemente recuperados del "último de los romanos" aportaban, en efecto, una masa de temas lógicos más desarrollados o más firmes que las sumarias exposiciones de un Apuleyo, de un Marciano o de un Casiodoro, la fuerza propia de los autores del siglo XI es la de haber inventado nuevas cuestiones o, simplemente, haber renovado por completo ciertas cuestiones teológicas del siglo IX. En este sentido —más que en el del remozamiento de la frecuentación de los corpus lógicos tardo-antiguos—, con Berengario y el despliegue de la querella sobre la presencia real, o con Pedro Damiano y la nueva problemática de la potencia divina absoluta, reside la fuerza de la renovación y el relanzamiento filosófico del siglo XI.

3. La omnipotencia divina: nacimiento de un problema

Nacido en Ravena, cardenal y obispo de Ostia en 1057, después de haber sido prior de Fonte Avellane (c. 1043), Pedro Damiano (1007-1072) sostiene el principio de una estricta delimitación del saber profano —esencialmente la dialéctica— y del estudio sagrado. Su *Carta-Tratado sobre la omnipotencia divina*, redactada en el 1067 después de una disputa sostenida un año antes en Monte Casino, abre un ámbito de problemas que fecundará todo el pensamiento escolástico, sin que Pedro mismo, un virtuoso de la dialéctica, asuma el punto de vista del dialéctico ni *a fortiori* el del teólogo lógico. Allí donde Berengario, profeta de una nueva concepción de la práctica teológica, afirma la preeminencia de las reglas de la lógica y de la gramática sobre toda otra consideración y llama a una *ratio fidei* —una "razón" o, más bien, una "racionalidad de la fe" que será ilustrada poco después por el proyecto anselmiano— Pedro, como Lanfranco, afirma que hay límites que la dialéctica no puede franquear. La servidora no puede mandar a la ama: Pedro forja para expresar esto una fórmula "ancilar" que ha sido mal comprendida (pues se ha atribuido a una obra humana, la teología, el rol rector asignado por Pedro a la Palabra de Dios).

> Lo que se desprende de los argumentos de los dialécticos no podría aplicarse a los misterios de la potencia divina [...] Si sucede que la ciencia humana sea empleada para el examen de la palabra sagrada, ella no debe atribuirse para sí el magisterio con presunción, sino que, como una sierva, debe secundar a su ama con la sumisión propia de aquel que sirve, por temor a que por adelantarse se extravíe.

En su análisis del problema de la omnipotencia divina (sugerido por un pasaje de una *Carta* de Jerónimo que afirma que "Dios no puede vol-

ver virgen a una joven que ya no lo es") Pedro, el adversario de la dialéctica, trata por primera vez dialécticamente una cuestión fundamental de la teología medieval: ¿Dios puede hacer que lo que ha sucedido no haya sucedido? ¿Puede Él deshacer lo que ha sido hecho? Para el teólogo, para el creyente, el problema se vuelve paradoja. Si se responde que Dios puede hacer que lo que ha sucedido no haya sucedido, la existencia misma del que es ontológicamente se debilita, no hay ya fundamento estable, de certeza o verdad ni para el pensamiento ni para la fe; si se responde que no, se le resta a Dios uno de sus atributos esenciales. Confrontando el pro y la contra, Pedro Damiano arroja al campo de batalla los argumentos fundamentales para la filosofía y la teoría filosófica de las modalidades onto-lógicas. Particularmente para la argumentación del no, la ley natural, presentada como universal que, ligada a los principios aristotélicos de no-contradicción y de bivalencia, plantea *la imposibilidad de que lo que es no sea*. Los argumentos expuestos en favor del sí tocan también a la filosofía, el primero, que retoma la concepción boeciana de la eternidad, plantea que lo que ha pasado para nosotros está presente para Dios. Dios, pues, puede hacer ahora, en el instante *t* lo que nosotros consideramos en *t* que Él puede hacer en *t-1*, pues *todo le es simultáneamente presente*. El segundo plantea que el principio de no-contradicción que rige la esfera de la necesidad natural no constreñiría a Dios que es el creador de lo natural. El argumento está fundamentado: si lo que es legal en la naturaleza es lo que es querido por Dios, la legalidad de lo legal, su substancia, su ser no son otra cosa que la omnipotente voluntad de Dios. Dios no puede estar constreñido por una ley exterior, pues Él es el origen de toda legalidad y su voluntad es la esencia o la substancia misma de aquello que es legal en la naturaleza. Planteada esta última ecuación, Pedro Damiano abre la vía de la identificación de la legalidad *de facto* con la legalidad *de jure* que, en el siglo XIV, alimentará una parte de la teoría de la omnipotencia divina y, a través de ella, retornando de manera continuada, nutrirá también un aspecto central de la definición de la substancia del *poder* y de la *legalidad* políticos. Más directamente y por la manera en que se sirve de la dialéctica, Pedro anuncia a san Anselmo. Él se encuentra también, secretamente, en el camino del proyecto ulteriormente llevado por Ghazâlî en tierra del Islam.

En las *Intenciones de los filósofos*, Ghazâlî hace también un análisis lógico de la problemática de la omnipotencia. Aquí, sin embargo, a diferencia de lo que sucede en la obra de Pedro Damiano, los adversarios de

la omnipotencia divina no son otros teólogos: ellos son claramente designados como *filósofos*.

> En Dios voluntad y ciencia son una sola y misma cosa. Algo existe porque Dios sabía que sería bueno que tal cosa existiera; y porque Él sabía que no sería bueno que existiera, es que no existe. Pero ¿cómo esta tesis puede ser verdadera cuando, *según los filósofos*, Dios no puede destruir los Cielos ni la Tierra? Respuesta: si Él lo quisiera, los destruiría; pero no lo quiere. Su voluntad eterna es que el ser de ellos sea perpetuo, siendo que la existencia perpetua es preferible al no-ser o a la destrucción.

El problema tratado sobre esta base es homogéneo con el de Pedro Damiano ¿cómo conciliar la omnipotencia y la inmutabilidad divinas? ¿Cómo explicar que Dios tenga el poder de hacer lo contrario de lo que hace en el mismo momento en que lo hace? ¿Cómo explicar que Dios haga siempre lo mejor, si tiene la posibilidad absoluta de hacer todo —comprendido en esto, por ejemplo, el destruir lo que ha hecho? Según los filósofos partidarios de la omnipotencia divina, la respuesta aportada por Ghazâlî consiste en dar una formulación lógica de la omnipotencia después de analizar a partir de esto los diferentes casos de figura. La fórmula lógica es que Dios es todopoderoso en el sentido que "Él hubiera podido hacer lo contrario de lo que ha hecho si lo hubiera querido" y que "él podría hacer siempre lo contrario de lo que hará, suponiendo que no quiera hacerlo". En estas condiciones, la discusión se sitúa por completo en el terreno del análisis lógico del *condicional* ("si Dios lo quisiera, él lo haría"), dicho de otro modo, en el nivel del derecho (lo que los teólogos latinos llaman la potencia divina "absoluta"). Toda la discusión presupone que lo que Dios hace es siempre *de facto* lo mejor (el orden de la naturaleza no es otra cosa que la potencia divina llamada "ordenada"). En el *Tahâfut al falâsifa*, Ghazâlî va mucho más lejos en la afirmación de la omnipotencia: Él sostiene que Dios puede "cambiar de opinión" y obrar en un sentido contrario que el que hubiera revelado como siendo su voluntad, pues, así como tiene el poder de revelar a los profetas que él no obrará en tal ocasión de la manera habitual, tiene el poder de borrar de sus memorias y de su previsión la revelación que les ha comunicado.

Hay tres puntos de vista en Ghazâlî: el primero es el de los filósofos que rechazan que Dios puede deshacer aquello que ha hecho, el segundo es el de los filósofos que ensayan elucidar lógicamente el estatuto de la omnipotencia, el tercero es el del *teólogo* —Ghazâlî mismo— que aboga

por una omnipotencia que es verdaderamente absoluta porque, contrariamente a la de los filósofos, ella admite que Dios *vuelve sus pasos* sobre lo que ha hecho. En la época de Pedro Damiano, los tres puntos de vista no están todavía ni separados ni nombrados como tales.

En el análisis lógico de la omnipotencia, Ghazâlî sobrepasa la simple dialéctica y se apoya sobre lo que hoy se llamaría la ley lógica de los condicionales. Un condicional es un enunciado de la forma "si *p* entonces *q*", que se anota: "*p* entonces *q*". La ley lógica del condicional es que "*p* entonces *q*" es verdadero en tres casos: cuando *p* y *q* son verdaderos, cuando *p* es falso y *q* verdadero, cuando *p* y *q* son ambos falsos. La solución aportada por Ghazali explota la tercera posibilidad. La estructura de la tesis es que el condicional *si Él lo quisiera* (=*p*), *Él lo haría* (=*q*) se analiza así (la letra V significa "verdadero"): *p entonces q* es verdadero para "si es verdad que Él lo *quiere*, es verdad que Él lo hará" [V(*p*) y V(*q*)], y "si no es verdad que Él lo *quiera*, no es verdadero que Él lo hará" [F(*p*) y F(*q*)]. De esta manera: *no-p* entonces *no-q* es verdadero para: "si es verdad que Él no lo quiere, es verdad que Él no lo hará" [V(no-*p*) y V(no-*q*)] y "si no es verdad que Él no lo *quiera*, no es verdad que Él no lo hará" [F(no-*p*) y F(no-*q*)].

Esta expresión: *si Él lo quisiera, lo haría* es una proposición compuesta llamada hipotética. Ahora bien, la propiedad lógica de una proposición hipotética no se halla en que las proposiciones que la compongan sean verdaderas [esto es exigido sólo por la conjunción (*p* y *q*)]. De hecho, una hipotética [verdadera] puede estar compuesta de dos proposiciones falsas o bien solamente de una proposición falsa [y la otra, el consecuente, verdadera]. Una hipotética es, pues, verdadera aunque se tratara de un enunciado como "si el hombre volara, se desplazaría por el aire". De hecho, esta proposición es verdadera y, sin embargo, sus dos partes son manifiestamente falsas. De la misma manera, una proposición como "si el hombre volara, él sería un animal" es también verdadera aunque su antecedente es falso y sólo el consecuente es verdadero. Entonces, si alguien dice esta expresión "si Él lo quisiera, Él lo haría", parece implicar que, si la voluntad de hacer algo [distinto de lo que se hace] concerniente a una cosa que adviene a Dios en el futuro, implica necesariamente en él un cambio; es necesario responder que esta interpretación es verdadera en el preciso sentido en que, diciendo de Dios que es poderoso, se entiende que todo lo que Dios quiere se realiza y que nada de lo que él rechaza se realiza, pero que lo que él quiere, si se plantea la hipótesis de que no lo quiera, entonces eso no se realizaría. Tal es la significación de las nociones de potencia y de voluntad aplicadas a Dios. Las dos se reducen a su ciencia, es decir, a su esencia.

La importancia de un Pedro Damiano o un Lanfranco de Pavía reside en que ellos han forjado una suerte de *kalâm* cristiano, no una teología especulativa sino una apología defensiva, que utiliza contra el adversario dialéctico las mismas armas de la dialéctica. En el siglo XI, los partidarios y los adversarios de la dialéctica acampan sobre el mismo terreno: el del saber sagrado, el de la Escritura y el dogma. No hay de un lado los filósofos (partidarios de la dialéctica) y de otro los teólogos (partidarios de la fe). No solamente la *teología* no es todavía expresamente una disciplina autónoma, con su proyecto, su objeto y sus métodos propios —tal como será en el siglo XIII—, sino que todos sus adversarios en presencia están igualmente alejados de la filosofía pagana, de sus contenidos y de sus ideales. El proyecto de un Berengario no es un *proyecto filosófico de conjunto* ni una defensa e ilustración de la filosofía: es una cierta visión de la racionalidad, un cierto proyecto de racionalización del discurso sobre las materias de fe. Este proyecto de racionalización es dialéctico y la racionalidad puesta en obra es la de la dialéctica. A este proyecto se opone una vuelta de la dialéctica contra la dialéctica en el espacio abierto por la fe. Lanfranco o Pedro Damiano no son dos teólogos que se oponen al filósofo Berengario: hay tres monjes embuidos de dialéctica que se enfrentan a los problemas que ciertas teorías patrísticas plantean a esta nueva cultura monástica.

Al constatar que los comentarios de los *Primeros analíticos* de los cristianos siríacos no pasaban nunca del capítulo 7 del libro I, al-Fârâbî estimaba que, para preservar sus dogmas, los cristianos no intentaban conocer las opiniones de Aristóteles sobre los silogismos modales. En la época de Pedro Damiano, los *Primeros analíticos* son ignorados por completo por los latinófonos, pero se conocen los opúsculos de Boecio sobre los silogismos hipotéticos y los puntos de vista sobre la necesidad desarrollados en la *Sobre la consolación de la Filosofía*: el gusano de la dialéctica está en el fruto.

Para evaluar correctamente las controversias del siglo XI, el mejor referente es el mundo musulmán. Se puede decir que los Pedro Damiano o los Berengario reproducen, *mutatis mutandis*, las discrepancias y las tensiones que existen en tierra del Islam no entre el *kalâm* y la *falsafa*, sino entre las diferentes escuelas kalámicas. Los teólogos latinos del siglo XI son los mu'tazilitas y los ascharitas del Occidente cristiano. Ellos no cuentan todavía con *filósofos* en el sentido en que lo será, para permanecer en tierras del Islam, un Ibn Rushd.

4. Reanudación de la controversia eucarística

En los años 1045, un miembro de Saint-Martin de Tours, Berengario, relanza la cuestión eucarística abierta en el siglo IX por Pascasio y Ratramnio de Corbia. Condenado y excomulgado por León X (1049-1054) después de una comunicación al Concilio de Roma (1050) sobre una carta del 1049 dirigida a Lanfranco de Pavía, Berengario no dejará de ofender y polemizar con sus críticos —de los cuales Lanfranco es el primero— hasta su sumisión final en el año 1080. Con el Concilio de Letrán del 1059, la crisis se arrastra verdaderamente al plano literario. Conminado por segunda vez a retractarse por Nicolás II (1059-1061), Berengario reacciona *a posteriori* publicando un *Escrito contra el Sínodo* hoy perdido. Lanfranco replica con el *De corpore*. Berengario responde con el *Rescriptum contra Lanfrancum*.

4.1. Lanfranco de Pavía (c.1010-1089)

Encarnizado adversario de Berengario, Lanfranco nace en Pavía, reside en la Abadía de Bec hacia el 1045 donde enseña a Anselmo de Aosta. Luego, gracias a Guillermo el Conquistador, es abad de Saint-Etienne de Caén (y no de Bec, contrariamente a una leyenda muy sostenida). También Guillermo, vencedor de Harold en Hastings, el 14 de octubre del 1066, es quien lo llama al arzobispado de Canterbury (1070) y a la primacía de las islas británicas, el año mismo en que devasta el *Danelaw*, la parte de Inglaterra que queda, como Harold, favorable a los daneses, desde el reinado de Knut el Grande († 1035). Hacia el 1065, Lanfranco redacta su *Libro sobre el cuerpo y la sangre de Cristo contra Berengario de Tours*. La posición de Lanfranco tiene valor de síntoma. El problema eucarístico es viejo: fue planteado en el siglo IX; la tesis de Berengario no es nueva: es la de Ratramnio de Corbia. Lo que inquieta a Lanfranco y motiva su reacción es de orden metodológico y, aún más, toca la naturaleza misma de las relaciones entre razón y fe, o, más bien, entre el dogma y las *artes*, las *artes* del saber pagano tardo-antiguo, su gramática y, sobre todo, la dialéctica aristotélico-boeciana de la cual Berengario hace un uso nuevo y, a la vez, intemperante.

Dialéctico delicado, Lanfranco representa una de las dos actitudes posibles en el siglo XI: la de utilizar la dialéctica para escrutar sin autocensura los datos del dogma; o la de utilizar la dialéctica para combatir a quienes la utilizan y, así, volverlos contra ella. La segunda actitud, que es la de Lanfranco, consiste en internarse en la dialéctica —contra sí mis-

mo— para batir al adversario con sus propias armas. En la misma época pero con menos bríos, esta actitud había sido adoptada por Pedro Damiano.

4.2. Berengario de Tours (c. 1005-1088)

Hostigado y perseguido por sus doctrinas, Berengario había estudiado gramática y dialéctica cerca de Fulberto de Chartres. Desaparecido durante mucho tiempo, el *Rescripto contra Lanfranco* fue encontrado en 1770, mutilado, por G. E. Lessing, por entonces bibliotecario en la Herzog August Bibliothek de Wolfenbüttel. La tesis central de Berengario es una revivificación de la de Ratramnio de Corbia. Apoyándose sobre un tratado (hoy perdido) *Sobre el cuerpo y la sangre del Señor* —es claro, empero, que el texto no podía ser sino una de las respuestas de Ratramnio a la obra homónima de Pascasio Radberto)—, Berengario rechaza toda presencia "sensible" (*praesentia sensualis*), "material" y "substancial" del cuerpo y la sangre de Cristo en el sacramento del altar y afirma el carácter puramente "intelectual", "espiritual" o "simbólico". Contrariamente a lo que se ha dicho, Berengario no niega la *presencia real*, él niega simplemente que esta realidad sea sensible: una presencia espiritual es real; no es, sin embargo, física ni material. El materialismo grosero de los que sostienen la presencia física aparece para Berengario como un completo absurdo; la idea misma de la ingestión material impuesta bajo juramento por el Concilio de Letrán de 1059 —al término del cual Berengario tuvo que reconocer que el cuerpo de Cristo "substancialmente presente" en la hostia es quebrado y partido por las manos del celebrante y "masticado por los dientes de los fieles"— le resultaba intolerable. La novedad que introduce reside, sin embargo, menos en la tesis que él defiende que en los argumentos lógico-semánticos que pone en funcionamiento para refutar a sus adversarios.

Con Berengario la *dialéctica* se apodera por primera vez *positivamente* de la teología occidental. La dialéctica de Boecio, la de un aristotelismo reducido a lo que del *Organon* era accesible a un latinófono del siglo XI, la dialéctica a pesar de todo. Como Juan Ítalo en Constantinopla, si bien con menos fuentes disponibles y sobre un terreno muy limitado, Berengario emprende el irresistible movimiento de logización de la teología que, cambiando de dirección respecto de Bizancio, terminará por triunfar por completo en el Occidente latino, confiriéndole una identidad propia y dotándolo del instrumento que, al menos por tres siglos, asegurará la continuidad de su expansión intelectual. Uno de los principales argumentos de Berengario contra lo que se llamará la *transubstanciación* es de orden lógico-lingüístico. Una proposición no puede mantenerse idéntica

durante su enunciación si, precisamente, su término inicial se halla modificado mientras el término final es pronunciado. Ahora bien, esto es lo que sucede en la enunciación de las palabras consagratorias: "*hoc est enim corpus meum*" ("pues éste es mi cuerpo"). En el momento en que el sacerdote pronuncia la palabra "*meum*" (o, en castellano, la palabra "cuerpo"), el término sujeto de la frase no designa más lo que designaba en el momento en el que fue pronunciada. El enunciado eucarístico presenta la estructura de una paradoja de la enunciación, que se podría titular "paradoja de la frase informal" o "paradoja de la frase interminable".

La forma lógica de un enunciado lógico canónico comprende un sujeto, una cópula (expresada por el verbo *ser*) y un predicado. En el caso de "*hoc est enim corpus meum*", el sujeto es *hoc*, la cópula *est*, el predicado *corpus meum*. El problema del enunciado eucarístico es que él no puede ser ni no ser correferencial, ni designar ni no designar la misma cosa a lo largo de toda su realización fonatoria. De hecho, si designara lo mismo, no podría efectuarse el cambio (la transubstanciación) y si no designara lo mismo, no sería él el que terminó sino otro enunciado: esto es lo contradictorio o imposible. El núcleo del argumento de Berengario es que un enunciado no puede cambiar de sujeto en el curso de la enunciación sin suprimirse a sí mismo. O bien, pues, en el instante *t* en el cual se pronuncia el predicado, el enunciado ha cambiado de sujeto y se ha cambiado de enunciado en el curso de la enunciación; o bien, en el instante *t* como el sujeto del enunciado no designa más lo que designaba pero tampoco designa todavía lo que él designará cuando el enunciado total haya sido efectuado, el enunciado no puede acabarse, no pudiendo el predicado ser predicado sin sujeto; o bien en el momento en que se pronuncia el término "éste", no se designa ya el cuerpo de Cristo, lo que es también completamente inaceptable. Con la llegada del corpus físico de Aristóteles y los progresos de la lógica, el problema de Berengario tendrá un desarrollo inusitado: en los siglos XIII y XIV, la controversia eucarística se volverá una situación "test" para la constitución de una lógica del cambio que integra los problemas planteados por la tesis aristotélica de la densidad del tiempo y las paradojas zenonianas sobre el continuo con una reflexión sobre el fenómeno lógico-lingüístico de la enunciación.

Otro argumento de Berengario estará destinado a una fortuna considerable. Se trata, en realidad, de la contrapartida física del argumento lingüístico. ¿Cómo admitir la posibilidad de una permanencia de los accidentes visibles del pan sin la permanencia de su substancia? ¿Los accidentes de una substancia pueden subsistir sin un sujeto de inherencia, en

tanto que (como lo afirma la lógica aristotélica-porfiriana transmitida por Boecio) todo el ser del accidente es el de ser inherente a *su* sujeto? ¿Cómo los caracteres visibles del pan pueden subsistir después de la consagración, cuando, precisamente, la substancia del pan ha dejado de existir? Tales son los problemas señalados por Berengario. Todos los teólogos escolásticos, a su turno, los afrontan apoyándose sobre los nuevos textos (Aristóteles, Averroes, el *Liber de causis*), proponiendo soluciones nuevas, multiplicando las objeciones. Al formular sus dificultades lógicas y físicas, Berengario ha abierto el camino a la *racionalización filosófica de la teología occidental*. Si la filosofía medieval latinófona se caracteriza por el encuentro de las artes del lenguaje (gramática, lógica) con la filosofía natural y la teología, con autores como Berengario comienza este encuentro y, más ampliamente, con las generaciones que anuncian, acompañan o siguen inmediatamente a Anselmo de Canterbury.

5. Anselmo de Canterbury (1033/34-1109)

Célebre por el título de una obra que ha servido de "slogan", incluso de manifiesto, a muchos siglos de pensamiento medieval —*fides quaerens intellectum*, "la fe en busca de comprensión"—, Anselmo de Canterbury da el tono exacto al movimiento de racionalización dialéctica iniciado por sus predecesores. De la misma manera que Berengario, Anselmo no es un filósofo. Es un teólogo cristiano, un monje que, en el fondo, propone a los latinófonos lo que los teólogos musulmanes del *kalâm* recomendaban con el nombre de "esfuerzo personal". La búsqueda anselmiana de una *inteligencia de la fe* es la *ijtihâd* cristiana. Que este "esfuerzo personal" de inteligibilidad pase por la lógica de Aristóteles y la gramática de Prisciano más que por el "razonamiento analógico" caro a los juristas shâfi'îte no cambia en nada la cuestión: Anselmo pertenece todavía al universo de lo que se podría llamar, por analogía formal y conceptual (y no por influencia directa como en el caso de los *mutakallimûn* judíos), el *kalâm cristiano*. Esta observación implica otras dos. Si acordamos en ver en Anselmo a un innovador que, sin hacer filosofía, le ha aportado mucho, es necesario ver también, primeramente, que es porque es un teólogo que Anselmo innova filosóficamente y, en segundo lugar, que es porque su bagaje filosófico es escaso —tan escaso como el de sus contemporáneos del siglo XI— que él está, por así decir, *obligado* a evadirse de él.

Como Lanfranco, que los italianos llaman Lanfranco de Pavía, los franceses Lanfranco de Bec y los ingleses Lanfranco de Canterbury, Anselmo es designado con tres nombres. Nacido en Aosta, alumno de Lan-

franco después abad de Bec en el 1078, arzobispo de Canterbury en el 1093, el más importante teólogo del siglo XI es, también él, conocido en Italia con el nombre de Anselmo de Aosta, en Francia, con el de Anselmo de Bec y en el resto del mundo, con el de Anselmo de Canterbury. Lo esencial de su actividad literaria se sitúa entre el 1070 y 1109: una producción considerable que, prolongando el estilo del debate lógico-teológico inaugurado por Lanfranco y Berengario, anticipa la mayor parte de las novedades filosóficas que el método dialéctico de Abelardo hará triunfar en el siglo XII. Teólogo, Anselmo pasa de la apología defensiva a la cima de la "especulación". Él es, sobre todo, el inventor de una nueva manera de concebir la relación entre lógica y ciencia sagrada que inaugura verdaderamente los principios de un análisis lógico y filosófico del discurso teológico: su *De grammatico* puede ser considerado como el punto de partida medieval de las teorías de la significación y de la referencia. La exigencia de inteligencia de la fe, a la cual Anselmo ha ligado su pensamiento y su método, es un leitmotiv de su obra, desde el programático *fides quaerens intellectum* con el título de *Proslogion* (1077) hasta el *Cur Deus homo* (*Por qué Dios se ha hecho hombre*, 1098), pasando por el *De veritate* (hacia 1080-1085). Con Anselmo el trabajo teológico adquiere una dimensión conceptual, un aliento y un impulso específicos: el mundo cristiano latinófono encuentra gracias a él su identidad intelectual. Por primera vez después de Agustín un pensador cristiano latinófono construye una obra, forja instrumentos, inventa una lengua.

Sería vano querer caracterizar en algunas líneas lo que la filosofía medieval debe a Anselmo. Dos temas, sin embargo, se destacan: en el *De grammatico* la invención de la semántica de la referencia, en el *Proslogion*, la formulación de una prueba original de la existencia de Dios.

5.1. Significación y apelación

Tratado de dialéctica dialogada, el *De grammatico* lleva un título casi intraducible que refleja la ambigüedad misma de su fuente más inmediata. En el primer capítulo de las *Categorías*, Aristóteles, completando el análisis de la homonimia (propiedad de los homónimos, es decir, de las *cosas* que teniendo el mismo nombre no tienen la misma definición) y de la sinonimia (propiedad de los sinónimos, es decir, de las cosas que tienen a la vez la misma definición y el mismo nombre) introduce una tercera propiedad, la paronimia, que caracteriza un tipo de entidad cuya descripción es ambigua puesto que está emparentada a la vez a las palabras y a las cosas: "Se llama parónimos a las *cosas* que difieren una de la otra por

el caso y reciben su denominación según el nombre de la otra". Si se comprende fácilmente que el nombre de una cosa pueda ser extraído o derivado del nombre de otra cosa y que, en esas condiciones, la cosa con el nombre derivado guarda una cierta relación respecto de la cosa cuyo nombre ha servido para la derivación, no se comprende bien, en cambio, cómo dos cosas —dos *cosas* y no dos *nombres*— podrían "diferir por el caso", es decir, por una desinencia. El primer ejemplo tomado por Aristóteles es el que da el título al tratado de Anselmo. El Estagirita escribe: "Es así como de gramática proviene gramático". Va de suyo que el gramático —el hombre que hace gramática, dicho de otro modo, la *cosa gramática*— no podría para Aristóteles *provenir de* la gramática en el sentido que, para un platónico, el gramático proviene de la gramática porque él participa de la gramática y adquiere su ser de esta misma participación.

Al titular un tratado de semántica *De grammatico*, Anselmo no pretendía ni redactar un tratado de gramática ni dar un testimonio personal sobre la vida del gramático, sino explorar a fondo el nudo de los problemas semánticos y ontológicos condensados en el ejemplo aristotélico del *grammaticus*. Por eso el título en español del opúsculo debería ser *Sobre el gramático*, sin indicar de entrada —pues es todo el problema— si lo que está en cuestión en el ejemplo considerado es el término "gramático", la cosa que posee la gramática o la relación entre las palabras y las cosas. En realidad, todo el *De grammatico* puede ser considerado como un esclarecimiento crítico de los conceptos fundamentales de la semántica aristotélica, tal como está formulada o, más bien, esbozada en las *Categorías*. La intuición central de Anselmo, que abre muchos siglos de especulaciones medievales, es que Aristóteles no ha dejado una semántica completamente constituida. Su propósito es formularla a partir de las indicaciones del Estagirita, pero también a partir de las concepciones semánticas propias de los gramáticos, particularmente las de Prisciano. En el *De grammatico* la lógica aristotélica y la gramática estoica se reencuentran por primera vez en la pluma de un autor medieval. Un mundo está naciendo.

El punto de partida del texto es: "Cómo *gramático* es una substancia y una cualidad". Dos lógicas del nombre van a enfrentarse y Anselmo va a conciliarlas con éxito inaugurando, por esto mismo, el principio de una teoría semántica de la referencia que ninguna de sus dos fuentes había podido establecer: la definición gramatical del nombre de Prisciano que señala que "Lo propio del nombre es significar la *substancia* y la *cualidad*",

y la observación de Aristóteles en el capítulo 5 de las *Categorías* que afirma que "blanco significa solamente la cualidad".

En las *Instituciones gramaticales*, II, 18, Prisciano distingue, con los estoicos, tres clases de nombres: los *propia* (nombres de individuos), los *vocabula* (nombres de realidades corporales predicadas de muchos individuos) y los *appellativa* (nombres de realidades "incorpóreas" predicables de muchos). La propiedad semántica general de los nombres, "significar una substancia y una cualidad", conviene a las tres clases distinguidas. Aristóteles, por su parte, distingue solamente dos clases de nombres: los que significan una substancia primera o individuo (un *hoc aliquid*, en el latín de Boecio), y los que significan una cualidad común a una clase de individuos (en latín: un *quale quid*). La observación sobre la significación del término "blanco" no tiene el alcance general que le confieren ciertos críticos. En efecto, Aristóteles no dice que todos los nombres comunes significan una cualidad inherente y jamás el sujeto de inherencia. Él comienza por plantear que las substancias primeras tienen una significación determinada en el sentido en que ellas "designan un ente determinado" ("Sócrates" designa solamente a Sócrates). Luego plantea que las substancias segundas parecen designar un ser determinado "a causa de la forma de su denominación" (ellas llevan *un mismo y único nombre*, común a muchos, por ejemplo "hombre" o "animal"), en realidad, sin embargo, su sujeto no es uno en el sentido en que "el sujeto (del nombre) de la substancia primera" es uno: esos términos son, pues, "*atribuidos* a una multiplicidad" y "*significan* más bien una cualificación". A propósito de esos nombres predicados de muchos, Aristóteles establece una importante distinción entre la "especie y el género", que "no significa la cualidad pura y simplemente" (*haplos, simpliciter*) y "el blanco que no significa sino la cualidad". La especie y el género, dicho de otro modo, los nombres de las substancias segundas como "hombre" o "animal", no funcionan semánticamente como los accidentes, es decir como los términos accidentales concretos del tipo de "blanco": la especie y el género "determinan la cualidad en relación a la substancia", "lo que significan es una substancia de tal cualidad".

La importancia del texto de las *Categorías*, 5, 3 b 10-25 es ignorada. Es claro que en lo confuso de su lengua, Aristóteles trata de distinguir tres tipos de significación: la significación de las cosas individuales (substancias primeras que, como lo afirma en el capítulo 2, "no son dichas de un sujeto ni en un sujeto"), la significación de los accidentes (que, universales o particulares, son siempre en un sujeto) y la de las especies, géneros y diferencias (las substancias segundas que son dichas de un sujeto, pero jamás en un sujeto), y luego, sobre esta base, él trata de clasificar las realidades distinguiendo *lo que ellas significan* y *aquello a lo cual ellas son atribuibles*. La distinción, para una realidad, entre "significar" y "ser predicado de" es el núcleo de la problemática aristotélica; ha sido, empero, torpemente formulada a partir del significado de lo que los teóricos semánticos medievales van a asumir, con Anselmo, para el significante en la diferencia entre significación y referencia de los términos. El abuso de autoridad de Anselmo es el de haber aplicado a los tres tipos de nombres distinguidos por Prisciano la misma problemática semántica extraída de la tesis de Aristóteles sobre los (nombres de) accidentes.

¿Cómo conciliar las descripciones semánticas de Prisciano y de Aristóteles? Tal es el problema de Anselmo. Él servirá de horizonte a toda la semántica medieval latina. El principio original de la solución anselmiana reside en el modo de significación de *hombre* y de *gramático*. El autor presupone que ellos tienen dos cosas para significar, toda la cuestión consiste en saber cómo, o más precisamente, si las dos son significadas como no siendo más que una.

Para Anselmo decir que un término como "hombre" es "el nombre que denomina una pluralidad de hombres" quiere decir que el término "hombre" significa "por sí y como siendo uno" (*per se et ut unum*) "aquello en lo cual consiste cada hombre". En lugar de decir con Boecio que el nombre "hombre" es "predicado esencialmente de este hombre" o, con Aristóteles, que "determina la cualidad en relación a la substancia y significa una substancia de tal cualidad", Anselmo plantea claramente que "significa y denomina (*appellat*) a la vez la misma cosa: esta substancia". Por el contrario, *gramático* no significa "que no es más que uno el hombre y la gramática". Su significación es doble: él significa "por sí" el accidente, es decir, la gramática, luego a través de ese accidente, es decir "por otra cosa" (*per aliud*), el sujeto, el hombre. Hay una ruptura semántica para los términos accidentales concretos: ellos significan directamente la cualidad, pero no la denominan y denominan el sujeto, pero sin significarlo directamente. El término gramático significa dos cosas (la gramática y el hombre), pero *no en igualdad*. Contrariamente a lo que se imaginaría *gramático* no significa "hombre que sabe gramática" sino solamente "que sabe gramática". En el primer caso, en efecto, un enunciado como "Sócrates es un hombre gramático" se analizaría infinitamente, siendo la primera reformulación "Sócrates es un hombre que sabe gramática".

La tesis de Anselmo es, pues, que *grammaticus* significa "que sabe gramática" y remite "de manera indeterminada" (*indeterminate*) al individuo que sabe gramática. En este momento interviene la crítica a Aristóteles. Lo que Anselmo rechaza no es lo que Aristóteles dice de *hombre* y la distinción que formula desde su punto de vista, sino lo que él dice de *blanco* y la reducción de su significación a la mera cualidad. Todos los nombres tienen dos significaciones. En las *Categorías*, sin embargo, Aristóteles trata solamente la significación substancial y "por sí", no la significación accidental y "por otro" (*per aliud*): él considera sólo la significación y no la denominación; esto explica que él sostenga que "blanco no significa más que la cualidad".

La distinción entre significación y función "apelativa" —que Anselmo opone a Aristóteles para incluirlo mejor— pasa por una doble diferenciación entre, por una parte, significación y apelación y, por otra, significación directa (*per se*) y significación indirecta (*per aliud*). Esta doble distinción no debe ser reducida a una sola, como lo creen ciertos intérpretes. Los conceptos de significación indirecta y de apelación no tienen el mismo contenido. La tesis completa de Anselmo es que el nombre "hombre" es principalmente (*principaliter*) significativo y apelativo o denominativo de la substancia: lo que distingue "hombre" de "gramático" es que, en el caso de "hombre", la substancia es a la vez significada y denominada principalmente, es decir, directamente (*per se*), mientras que, en el caso de "gramático", la substancia es denominada pero no significada propiamente (*propie*), es decir, *per se*: la cualidad significa propiamente no siendo ella misma denominada. Así, el nombre "gramático" denomina la substancia que él significa *per aliud* y significa *per se* un accidente que él no denomina: esta doble partición de los significados de un término accidental concreto, que se opone al *ut unum et principaliter* de los nombres como "hombre", no se confunde con la distinción entre significación y apelación; por el contrario, la reclama.

5.2. Originalidad y posteridad de Anselmo

La distinción anselmiana se reencuentra de una manera muy cercana en un escrito gramatical contemporáneo: las *Glosulae in Priscianum*. Ese texto anónimo tiene una importancia histórica capital, pues ha alimentado la reflexión semántica de los gramáticos del siglo XII como Guillermo de Conches o Pedro Hélie, que han trasmitido a los lógicos una parte de los fundamentos de lo que será la teoría "terminista" de la referencia o teoría de la *suppositio*, principal innovación del medioevo latino en el dominio de la lógica. Cercanas a ciertas formulaciones del *De grammatico*, las

Glosulae proponen, empero, una distinción más simple que, muy rápidamente, se impondrá: la distinción entre significación principal y significación secundaria. Para el autor anónimo, un nombre como "blanco" "significa *principalmente* la blancura y *secundariamente* un cuerpo".

El anónimo, aunque gramático, pretende dar una explicación del silencio de Aristóteles sobre la significación secundaria de *blanco* en el capítulo 5 de las *Categorías*. Su solución está muy próxima a la de Anselmo: "*Blanco* es atribuido a *hombre* y, sin embargo, no significa la substancia en tanto tal. La significa solamente en lo que ella tiene de blancura (*in hoc quod albedinem habet*). Es por esta razón que, hablando propiamente (*proprie*), significa la cualidad y no la substancia". Esta solución está también, en el espíritu, próxima a Aristóteles. El autor no tiene la posición que adoptan o adoptarán muchos de los gramáticos de fines del siglo XI o comienzos del XII. En efecto, numerosos gramáticos tomarán la definición de Prisciano al pie de la letra sosteniendo que una frase como *homo est albus* (el hombre es blanco) se analiza en *homo est alba res* (el hombre es una cosa blanca). Su posición en materia de teoría de la predicación es, pues, aquella que triunfará con los nominalistas, particularmente con Ockham. Al plantear que el predicado "blanco" en "el hombre es blanco" significa a la vez "cosa" (una substancia) y "blanca" (una cualidad), interpretan la frase "el hombre es blanco" como la afirmación de la identidad de la cosa designada por el sujeto con la cosa designada por el predicado. Paradójicamente, esta interpretación de la predicación en términos de co-referencia del sujeto y del predicado —que se encuentra en Oriente en Abûl-Barakât al-Baghdâdi— es rechazada por los dialécticos de los siglos XI y XII que sostienen en general, con Aristóteles, que si el predicado significa solamente la cualidad, *homo est albus* se analiza en *homo est albedo* (el hombre es blancura). Evidentemente, contrariamente a su status en los gramáticos, el verbo "es" no es ya interpretado aquí como un *signo de identidad*. Tiene una significación nueva, que expresa la visión ontológica del status del accidente (que es necesariamente *en un sujeto*): es un *signo de inherencia*. El sentido lógico de "el hombre es la blancura" no es su sentido gramatical, es absurdo; es, por el contrario, "una blancura es inherente al hombre". En los umbrales del "terminismo" el hallazgo de los dialécticos de la alta Edad Media consiste en que *la forma lógica de un enunciado no es siempre idéntico a su forma gramatical*. Esta posición propiamente lógica es la que asume el anónimo autor de las *Glosulae*.

A comienzos del siglo XII, la distinción anselmiana *per se-per aliud* es reemplazada por la dupla "principal-secundario" (*principaliter-secun-*

dario), que se encuentra en el anónimo *Glose Promisimus* o en Pedro Abelardo (*Dialectica, Logica Ingredientibus*): en general, se dice que el parónimo de accidente o "denominativo" "significa principalmente" la cualidad o forma de la cual es "derivado" (*sumptum*) y sólo secundariamente el sujeto que él "nombra" (*nominat*). Esta formulación permite a la *Glose Promisimus* resolver definitivamente el conflicto entre la autoridad gramatical de Prisciano que afirma que todo nombre "significa una substancia y una cualidad" y la autoridad lógica de Aristóteles que sostiene que "un nombre como blancura significa solamente la cualidad": los nombres adjetivos "significan principalmente la mera cualidad" (*principaliter significant solam qualitatem*) cuya "inherencia determinan", pero secundariamente (*secundario*) significan también la substancia, pues "es invariable que ninguna cualidad no podría inherir en otra cosa que una substancia". En Abelardo, sin embargo, la doctrina de la significación primaria y secundaria está igualmente matizada en función del status proposicional de los términos considerados. Dependiente de la cercanía contextual de la significación, el lógico bretón adapta su teoría a la situación real de la predicación. No es suficiente decir que un término como *album* tiene una significación principal y una significación secundaria. Un término no es tomado en sí, sino que desempeña un papel en una proposición: él es sujeto o predicado. En una proposición en la que es predicado, *album* tiene una función de predicado: predicar la cualidad sobre el modo de un accidente o de un añadido; él predica, pues, de esta manera (*in adiacentiam*, "como constituyendo un añadido accidental") la blancura, y denota el sujeto de esta blancura. En cambio, si es sujeto de la frase significa propiamente el sujeto y sólo él.

A partir del siglo XIII, el problema de los términos accidentales concretos encuentra una nueva formulación que retoma su primerísima inspiración: las observaciones de Aristóteles sobre el status de los parónimos en el primer capítulo de las *Categorías*. Una nueva dupla hace su aparición: la distinción entre "significación recta" (*in recto*) y "significación oblicua" (*in obliquo*), que reemplaza o completa la distinción entre significaciones principal y secundaria.

Trasposición semántica de la distinción de los gramáticos griegos entre el "nominativo", *casus rectus*, y los "casos oblicuos", *casus obliqui*, la distinción entre significación "recta" y significación "oblicua" reintroduce elementos neoplatónicos en la ontología aristotélica, puesto que permite presentar el nombre concreto como una "flexión" de lo abstracto, "caída" que indica, al nivel de sus significados respectivos, una relación de participación según lo anterior y lo posterior (*secundum prius et posterius*).

Al menos hasta el siglo XIV, la dupla *in recto-in oblicuo* es puesta al servicio de dos teorías contradictorias que tienen su origen en la elaboración del problema en la filosofía islámica. La primera, inspirada en Avicena, sostiene que el significado directo de "blanco" es el sujeto; la segunda, inspirada en Averroes, sostiene que el significado primero es necesariamente la forma, dada la superioridad ontológica de la forma, principio dador de existencia, sobre el sujeto individual, conglomerado de materia y forma. Como sucederá muy frecuentemente en la Edad Media tardía, con las opuestas banderas de Avicena y Averroes es llevada a cabo o *continuada* la discusión de un problema aristotélico (en este caso, descubierto *por sus propios medios* por los autores latinos del fin del siglo XI). Como sucederá también muy frecuentemente, todas las posiciones posibles por combinación son progresivamente sostenidas o discutidas. Ciertos autores afirman, pues, que los nombres concretos de accidentes significan un accidente (Boecio de Dacia, Duns Escoto, Radulphus Brito); otros, el sujeto; otros, los dos, y esta última opinión se subdivide, a su vez, según sea que los nombres sean considerados como significando a) el accidente y el sujeto por igual, o b) uno como principal y otro como secundario (Siger de Brabante, Gil de Roma, Simon de Faversham).

La última transformación de la teoría de Anselmo enriquecida por los autores árabes es realizada en el siglo XIV por Guillermo de Ockham en su teoría de la connotación. Exponiendo su distinción entre lo que llama términos absolutos y términos connotativos, Ockham retoma y sintetiza todas las duplas de nociones introducidas a partir del *De Grammatico*.

Un término (o un concepto) absoluto tiene dos características: 1) significa todos sus significados "como igualmente primero (*eque primo*) y según un solo modo de significar (*uno modo significandi*), a saber: en significación recta (*in recto*)"; 2) es predicado de cada uno de sus significados "sin que se haya añadido término en caso oblicuo", lo que quiere decir que "hablando propiamente no hay definición nominal" (*definitionem experimentem quid nominis*). Inversamente, un término connotativo: 1) significa en sentido propio "una cosa primeramente (*primo*) y otra secundariamente (*secundario*), una en significación recta, otra en significación oblicua"; 2) no puede, verdaderamente, ser predicado de algo "sin que se le añada un término en caso oblicuo", lo que quiere decir que no admite sino una definición nominal (*Quodl.* V, 25). Para Ockham, la definición nominal del parónimo de accidente *album* es exactamente opuesta a la de

grammaticus en el *De grammatico* de Anselmo: no es "que posee la blancura" (*habens albedinem*), sino "algo que posee la blancura" (*aliquid habens albedinem*). El significado primero de *album* es el que marca el nominativo en la definición nominal: *aliquid*, "el sujeto", es decir, el blanco; el significado secundario, la blancura, está en oblicuo. El término *album* se dice que connota ese significado secundario. La condición establecida en 2) significa que la proposición "Sócrates es blanco" no puede ser verdadera si la proposición "Sócrates es blanco por la blancura" (*Socrates est albus albedine*) no es verdadera (*In II Sent.*,q.26). Una proposición que contiene un término connotativo es equivalente a una conjunción de proposiciones que emplea únicamente términos absolutos: *Socrates est albus* debe, pues, ser analizada (Ockham dice "expuesta") en *Socrates est et Socrati inest albedo* ("Sócrates existe y una blancura es inherente a Sócrates") o "Sócrates" es el nombre propio de una substancia individual y "blancura" un término abstracto en la categoría de cualidad (*Summa logicae*, II,11).

Apartándose de ciertos puntos fundamentales de Anselmo, la teoría ockhamista de la connotación resulta cercana a la tesis de Avicena (enunciada en la *Logica*, I, Venecia 1508, f.9 *va*) analizada y rechazada por Averroes en su comentario a la *Metafísica*, V (com. 14):

> Él dice que *blanco* en *Sócrates es blanco* significa primeramente el sujeto y secundariamente el accidente, pero es todo lo contrario: *blanco* significa primeramente el accidente y secundariamente el sujeto. En efecto, pertenece a la esencia del accidente el existir en un sujeto.

La fidelidad de Ockham a Avicena debe ser subrayada pues, durante todo el siglo XIII, la opinión común se inclina más bien en el sentido de Averroes que asegura que *blanco* significa la blancura *in recto* y el sujeto *in oblicuo* (Dietrich de Freiberg, *De accidentibus*, cap. 13, 7). El punto de vista de Ockham se impondrá, en un sentido contrario, en el siglo XIV, sobre algunas variaciones terminológicas cercanas.

5.3. Probar a Dios. Anselmo y el argumento ontológico

Una de las novedades radicales del siglo XI latino es la argumentación lógica llevada a cabo por el *Proslogion* para refutar la figura bíblica del "insensato" que "dice en su corazón que no hay Dios" (Salmo, 13,1). En la filosofía greco-árabe el tema había sido abordado muchas veces, pero siempre de la misma manera: sea partiendo de la consideración de los efectos creados o producidos (prueba "por la contingencia del mundo"), sea partiendo del movimiento para así remontar a un Primer motor inmóvil, el "Dios de Aristóteles". Entre los latinos, ciertos elementos del argumento habían sido tomados, particularmente en Cicerón (*De natura deorum*, II,7), en Agustín (*De doctrina christiana*, I,7; *De libero arbitrio*, II,6,14) y Boecio (*Sobre la consolación de la Filosofía*, III, 10). La originalidad de Anselmo, sin embargo, no es menor.

A partir de Kant, la prueba anselmiana es considerada como una demostración de la existencia de Dios que reposa sobre un argumento llamado "ontológico": se trata de encontrar un intermediario entre dos proposiciones —*yo concibo lo que sería Dios si Dios existiera* y *Dios existe*— y pasar de una a otra. La comprensión de la prueba anselmiana nos parece, sin embargo, parasitada por la fuente de Kant —Descartes— y por el conjunto de formulaciones que presenta el argumento como reposando en el hecho de que "no se podría concebir a Dios más que como la esencia a la cual la existencia le pertenece con necesidad". Esta lectura de Anselmo a través de Descartes es anacrónica. No hay todavía en él ni "ontología", ni distinción técnica entre la "esencia" y la "existencia": el término mismo de ontología se debe a los cartesianos y, si la distinción esencia y existencia está evidentemente presente en el universo de Boecio, está verdaderamente anunciada como tal sólo a partir de las traducciones latinas de Avicena.

El objeto de Anselmo no es el ser ni la idea de ser, sino la grandeza o el *máximum*. La fuerza y la singularidad de su argumento consiste en reposar sobre la relación del pensamiento y de la perfección o, más bien, sobre la tematización de la relación entre el pensamiento y el máximo concebible. Esta relación se enuncia con la forma de una ley que se podría llamar ley del máximum o ley de obligación de lo pensable. Puede formularse así: no se puede pensar que lo que se piensa (el máximo pensable) no es, desde el momento en que se piensa que está bien aquello que se piensa (a saber, lo máximo pensable). En otras palabras: la prueba anselmiana consiste en plantear la necesidad de la existencia del máximo fuera del espíritu, desde el momento en que esto es *efectivamente pensado*, es decir, en el momento mismo en el cual es pensado como "algo tal que nada mayor puede ser pensado". Formulada en un contexto polémico —se trata de refutar las tesis críticas de Gaunilon, monje de Marmoutiers († 1083) que niega toda posibilidad de demostración (según él, en efecto, no se puede decir nada de Dios sin haber establecido su existencia)—, la prueba anselmiana se descompone en dos argumentos complementarios, pero bien distintos (o algunos ven, por su parte, dos *pruebas* distintas). Va de suyo que la prueba anselmiana no está verdaderamente destinada a convencer

al insensato. Se trata más bien de la *prueba suprema de la fe en busca de la inteligencia*. La prueba está destinada a hacerme comprender lo que yo creo, no a forzarme a creer lo que no comprendo. Admirador de Anselmo, G. W. F. Hegel cita con admiración "al gran teólogo de Canterbury" y lo felicita por haber escrito que a pesar de (y sobretodo) por una "fe firme", "sería una negligencia no querer conocer de manera racional lo que creemos".

La tesis probada en el primer argumento (*Proslogion*, cap. II) es que existe en el pensamiento y en la realidad algo mayor que lo cual nada pue-de pensarse. En conformidad con el principio general de la *ratio fidei* y de la gestión llamada como "inteligencia de la fe", Anselmo explicita el con-tenido de la creencia del hombre sensato: Dios es *algo mayor que lo cual nada puede pensarse*. El insensato es refutado en el aislamiento de la inte-ligencia misma de ese contenido una vez fijado y definido. En efecto, quien comprende esta definición establece, al mismo tiempo, el objeto de esta definición —el máximo existente pensable— y establece, por esto mismo, la existencia de lo que él comprende. Hegel resume así la alterna-tiva puesta en argumento por Anselmo: "Si Dios es pura representación, Él no es el más perfecto [...]. Si Dios es solamente subjetivo, podemos plantear cualquier cosa más elevada, a la cual el ser pertenezca."

> Señor, Tú que das la comprensión de la fe, dame pues, si lo consideras útil, el comprender que tu eres así como lo creemos, y que eres aquello que creemos! Pues creemos que *tu eres algo tal que nada mayor puede ser pen-sado*. Pero ¿no será, más bien, que no hay un ser tal, puesto que "el insensa-to ha dicho en su corazón: no hay Dios? Sin embargo, no es menos cierto que el mismo insensato, si escucha lo que digo: *aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado*, comprende lo que escucha. Y lo que él comprende está en su espíritu aunque él no comprenda qué es. Puesto que una cosa es tener algo en el espíritu y otra comprender que esto existe. En efecto, cuando un pintor piensa de antemano lo que pintará, lo tiene ciertamente en su inte-ligencia pero no piensa que existe lo que aún no ha hecho. Mas cuando ya lo pintó no sólo lo tiene en su espíritu sino que también [al mismo tiempo] él comprende que lo que ha hecho existe. Por lo tanto, hasta el insensato debe admitir *al menos en el espíritu algo tal que nada mayor puede ser pensado*; pues cuando él escucha esto, él lo comprende y todo lo que se comprende está en el espíritu. Pero, en verdad, *eso que es tal que nada mayor puede ser pensado no puede estar sólo en el espíritu*. En efecto, si está en el solo espí-ritu puede pensarse que está también en la realidad, lo que es mayor. Por lo tanto *si eso que es tal que nada mayor puede ser pensado está solamente en el espíritu, esto mismo que es tal que nada mayor puede ser pensado es una cosa tal que algo mayor puede ser pensado*. Es evidente que esto no puede ser. Existe [*existit*], pues, sin ninguna duda, algo tal que nada mayor puede ser pensado a la vez en el espíritu y en la realidad.

La tesis probada en el segundo argumento (*Proslogion*, cap. III) es que la no-existencia de algo tal que nada mayor puede ser pensado no es pensa-ble. Lo máximo existente pensable no puede ser pensado como no siendo.

> Y este algo [tal que nada mayor puede ser pensado] es tan verdadera-mente que no es posible pensar que no es. Pues se puede pensar que algo es algo que no podría pensarse que no es, lo que es más grande que lo que pue-de pensarse que no es. Por lo cual, si puede pensarse que no es eso tal que nada mayor puede ser pensado, esto mismo tal que nada mayor puede ser pensado no es algo tal que nada mayor pueda ser pensado. Pero esto es [lógicamente] ina-ceptable. Y, en consecuencia, a tal punto es verdadero que hay una cosa tal que nada mayor puede pensarse y que no puede pensarse siquiera que no existe ¡y éste eres Tú, Señor, Dios nuestro! Pues tú eres tan verdaderamente, Señor mi Dios, que no podrías ser pensado no siendo, y con justicia. Si, en efecto, algún espíritu pudiera pensar algo mejor que Tú, la creatura se elevaría por encima de su Creador, y juzgaría a su Creador, lo que es completamente absurdo. Por otra parte, es claro que todo lo que es otro respecto de ti, puede pensarse como no siendo. Tú sólo eres quien de todo, tiene el ser en sentido más verdadero y máxi-mo, pues todo lo que es otro [que Tú] no es tan verdaderamente y, en conse-cuencia, tiene un ser menor. ¿Por qué, entonces, dijo el necio en su corazón: "No hay Dios" , cuando es evidente, para un espíritu razonable que, de todo, Tú tienes el ser máximo? Sí, ¿por qué, sino porque él es tonto e insensato?"

Sabemos que Gaunilon no fue convencido por la prueba de Anselmo. En su apología del necio (*Liber pro insipiente*), él ha sostenido contra An-selmo la imposibilidad de pasar del pensamiento a la existencia.

7. El siglo XII

Siglo de Abelardo y de la "dialéctica", el siglo XII es también el del desarrollo de la espiritualidad cisterciense bajo el abaciado de Esteban Harding (1109-1133), después el de Bernardo, en Claraval (1114), en una de las numerosas abadías fundadas en los años 1100: La Ferté, 1113, Pontigny, 1114, Morimond, 1115, Preuilly, 1118, La Cour-Dieu y Bonnevaux, 1119 (al final del siglo la orden cuenta con más de 530). Políticamente, los años 1100 están marcados por la consolidación del poder real en Francia, con Luis VI el Gordo (hacia 1081-1137, rey en 1108) y el abad Suger de Saint-Denis, y su sucesor Luis VII el Joven (hacia 1120-1180, rey en 1137). Es el tiempo en el cual nace la rivalidad franco-inglesa (después del casamiento de Enrique II Plantagenet con Alienor de Aquitania en 1152, repudiada por Luis, luego la ascensión de Enrique al trono de Inglaterra en 1154). Es también el tiempo de nuevas expediciones a Tierra Santa: la segunda cruzada (1148) conducida por Luis VII después de la toma de Edessa por el "atabeg" de Mosul Zenqui (1145), "peregrinación principesca" que queda sin resultado concreto; la tercera cruzada (1187-1193) conducida por el emperador de Alemania Federico Barbarroja (muerto en el 1190) y, sobre todo, a partir de 1190-1191, por los reyes de Francia (Felipe Augusto 1165-1223, rey en el 1179) y de Inglaterra (Ricardo Corazón de León, 1157-1199, rey en 1189), después de la caída del reino de Jerusalén ante Sal-ah-al-Din (derrota de Guy de Lusignan y Renaud de Chatillon en Hatin, 1187). Esta fue una operación compleja, rápidamente desertada por Felipe, que llegó a la instauración del "Reino de Acre" (o "segundo Reino de Jerusalén") alrededor del cual se recomponen los restos de la Siria franca (septiembre de 1192), después de las victorias cristianas de Arsuf (septiembre de 1191) y de Jaffa (agosto de 1192).

El siglo XII, dominado políticamente por las Segunda y Tercera Cruzadas que, en ciertos aspectos, toman el carácter de guerra santa, y, además, por el ahondamiento de la contienda franco-inglesa (guerra de Ricardo Corazón de León contra Francia a su retorno de la Cruzada, 1194-

1199, guerra de Felipe Augusto con su sucesor, Juan Sin Tierra), ve también la continuación de las guerras españolas (campañas de Alfonso VIII, 1158-1214, fundación de la orden militar de Calatrava, toma de Cuenca, 1177), condicionadas durante un tiempo por la derrota de Alarcos (1195) y la caída de Calatrava.

Por todas partes los cristianos latinófonos se enfrentan al Islam: en Occidente, a los almohades de Andalucía, en Oriente, a los atabegs de Mosul, después a los kurdos ayyubidas de Sal-ah al-Din. En este período de intensa confrontación política el Occidente latino parece vacilar entre dos mundos. Al comienzo del siglo, la oscilación se da aún en el interior del mismo campo cultural, el de la cultura tardo-antigua mediatizada por Boecio y los Padres de la Iglesia. La separación es social, las alternativas conducen de nuevo a lo esencial: el platonismo de los Padres o el aristotelismo balbuceante de la alta Edad Media. De ese modo, un medio social —y una corriente de ideas— continúa la tradición del siglo XI, sus orientaciones, sus métodos, sus intereses, y, siempre en contacto con las fuentes greco-latinas, desarrolla nuevos temas: es el mundo monástico, la escuela del claustro. Al mismo tiempo, emerge otro medio que afirma sus propias perspectivas, sus preocupaciones y sus tesis: es el mundo urbano, la escuela de la ciudad. El primero es sobre todo platónico, el segundo, sobre todo aristotélico. Sin embargo, en esta primera mitad del siglo, los corpus filosóficos que sirven esas dos opciones fundamentales son reducidos. El Platón que se escruta está contenido en un volumen bastante delgado: una parte del *Timeo*. En cuanto a Aristóteles el cual se invoca en ocasiones con altura, su brevedad es no menos esencial: todo se contiene en las pocas páginas que abren el *Organon*: *Categorías* y *De interpretatione*. Todo cambia con la aparición de los primeros beneficios de la toma de Toledo al final de los años 1000.

Aproximadamente medio siglo después del 1085, la repercusión de la victoria española provoca el más importante movimiento de aculturación que haya jamás sufrido el mundo occidental latino. En pocos decenios, una parte notable de la cultura filosófica acumulada por varios siglos en la tierra del Islam, afluye sobre Europa del Norte. El choque es de una extraordinaria violencia, la historia queda como quebrada en dos. Aristóteles está desde ahora enteramente disponible: la *Metafísica*, el *De anima*, el *De caelo*, la *Física*, los escritos naturales y biológicos. Avicena lo ha precedido en algunos años. Averroes lo acompaña. En unos treinta años los latinófonos deben asimilar lo que los musulmanes han edificado durante más de tres siglos. El movimiento de transferencia de los estudios y

de los centros de estudios inicia su camino de ascenso hacia la Europa occidental. La filosofía se instalará pronto en París: Bagdad y Córdoba pasan la posta. Constantinopla profundiza su diferencia. Por no impregnarse de cultura árabe, su filosofía no será occidental, será "helénica".

1. La paradoja geocultural de occidente

Lo que distingue a la filosofía occidental latina no es presentarse como heredera de los griegos. Al contrario, en tierra cristiana la *diferencia occidental* se debe a las fuentes y al arraigamiento árabes de los latinófonos. En el *otro extremo* del mundo cristiano, Bizancio se apresta a continuar, sola, la romanidad helénica. El "particularismo bizantino" proviene del hecho de que, en el siglo XII, Bizancio es más occidental en el sentido moderno del término, que el mundo latinófono: helenófono, el mundo bizantino permanece cerrado a la cultura filosófica de la tierra del Islam; su riqueza intelectual, su tradición, su herencia le dispensan de mirar hacia otra parte. El mundo latino, al contrario, es filosóficamente pobre y su pobreza le impide una apertura. Una vez dueños de Toledo, los cristianos se ponen a *traducir*.

El siglo XII presenta, pues, una paradoja geocultural fascinante: filosóficamente los cristianos latinófonos obtienen su calidad de *Occidentales* de su apertura a la *falsafa* del Islam occidental, que, a continuación del Islam oriental, ya ha ampliamente recogido, acomodado, adaptado y asimilado la filosofía griega a las obligaciones del monoteísmo; por el contrario, los cristianos helenófonos son y permanecen *orientales*, porque tratan cristianamente una filosofía que permanece helénica, y por lo tanto pagana. Su relación con la filosofía es *nacional* y contradictoria: sus fuentes helénicas contradicen sus fuentes cristianas. A partir de la segunda mitad del siglo XII la relación de los latinófonos con la filosofía se vuelve a la vez histórico-cultural y técnica: la filosofía no es griega, es griega y árabe; es sobre todo viviente y moderna. Para los *Latini* los filósofos árabes son los contemporáneos, que habitan el mismo presente histórico, y no los genios tutelares del pasado, como Proclo para Miguel Pselo. La filosofía que los Padres de la Iglesia han domesticado y reducido y el platonismo adaptado por Agustín, están muy vencidos si es que no están enteramente muertos, y, si acaso se aferran a revivir verdaderamente (que será el caso de la Escuela de Chartres), ellos no serán peligrosos. Hace mucho tiempo que Platón ha sido bautizado. Al contrario, la filosofía viviente, la filosofía del presente, en dos palabras, el *aristotelismo árabe*, no están aún cristianizados. Una tarea formidable resta por cumplir a los "medievales" de

la segunda mitad del siglo XII: hacer por el peripatetismo greco-árabe lo que los Padres latinos han hecho por el platonismo, el platonismo medio y el neo-platonismo: asimilar, superar, conservar. La masa de las nuevas fuentes, su diversidad, su heterogeneidad, su carácter a menudo *no asimilable*, va a provocar, sin embargo, una aceleración de la máquina.

Desde los comienzos del siglo XIII será claro que el proceso de aculturación filosófica de Occidente no es más controlable. Las problemáticas se desarrollarán por sí mismas, los talleres se abrirán sin que nada pueda detenerlos, la invención, la innovación, el gusto por lo nuevo vendrán a redefinir el sentido de los textos fundadores, llevándolos en un movimiento de deriva interpretativa irresistible. La filosofía occidental ha nacido de la penuria. Su crecimiento no es por eso menos rápido. Comenzada tardíamente, la historia no cesará de acelerarse más.

2. Los dos renacimientos del siglo XII

El fenómeno descrito por los historiadores de la filosofía y de la cultura bajo el título de *Renacimiento del siglo XII*, es doble. En realidad, es mejor hablar de *dos renacimientos*. Cada uno de ellos tiene sus propias fuentes, sus propios actores, sus propios lugares. Cada uno tiene su posteridad. Si la llegada masiva de fuentes filosóficas greco-árabes ha causado una verdadera acumulación filosófica en el Occidente latinófono, este "renacimiento" importado había sido precedido por un primer renacimiento, indígena o autóctono. Este primer renacimiento, que consiste en el desarrollo y la profundización de lo que los latinófonos tenían de propio, ha estado marcado por el extraordinario desarrollo de las artes del lenguaje (gramática, dialéctica y, en un grado menor, retórica) y por el reencuentro progresivo del pensamiento lógico-lingüístico con el mundo de la ciencia sagrada. El héroe de este movimiento, que ha tomado uno de los bandos máximos de las fuentes lógicas antiguas —el de Boecio— y de las especulaciones contemporáneas de los gramáticos, es indiscutiblemente Pedro Abelardo. Pero sus compañeros son numerosos. El fenómeno es también escolar: con la *escuela* de Abelardo, toda una serie de escuelas de dialéctica se multiplican, particularmente en París. Este desarrollo escolar urbano no tiene, en la época, equivalente en la historia occidental. Contra él, contra este saber nuevo que no es en realidad más que una extraordinaria puesta en crisis de los saberes antiguos, una reacción tiene lugar. Ella viene de los monasterios, levanta la "escuela de Cristo" (*scola Christi*) contra la Babilonia cultural, reactiva el ideal del monaquismo roturador contra la vana cultura de los hombres de las ciudades. Esta reacción, conducida por

Bernardo de Claraval, no es exterior al primer renacimiento. Es su contrapartida dialéctica. Es también el desenlace de una de las dos caras de la iniciativa anselmiana. Con su vertiginoso aparato dialéctico, el *Monologion* o el *Proslogion* de Anselmo fueron "ejemplos de meditación" redactados por un monje para los monjes. Bernardo continúa la renovación intelectual de la vida monástica. Contrariamente a Anselmo, él no requiere nada de la lógica. El heredero del monje benedictino es aquí Abelardo. El retorno a Agustín operado por Bernardo no deja de ser un renacimiento. Es el Agustín retórico y teólogo, el escritor, el maestro espiritual, el prosista, el moralista, el asceta que inspira a Bernardo. Pero la suntuosidad de la prosa bernardina, su rítmica poderosa y su color, son propias de un escritor romano. Bernardo hace renacer las *Letras latinas*, es un elemento de la contradicción que anima toda la primera mitad del siglo XII: las letras contra la dialéctica. La puja subsistirá aún por fuera del *discurso cristiano*. Todavía a comienzos del siglo XIII, en la *Batalla de las siete artes* de Enrique de Andelys, los escolares de Orleans alzarán la bandera de la gramática y de la retórica contra los lógicos de París. El conflicto sucedido entre las metrópolis de saber y de las disciplinas autónomas, concluirá con el fracaso del humanismo literario. Hasta el *humanismo* del siglo XV la victoria será todavía de la *Señora Lógica*.

El segundo renacimiento del siglo XII, el que se realiza en Toledo, es de una naturaleza bien distinta. Es un movimiento de apropiación cultural comparable al que había conocido la Bagdad abasida. No actúa a través de escuelas rivales, confrontando su tino y sus invenciones técnicas. Se despliega en un gigantesco trabajo de traducción, políticamente infundida por el obispo de Toledo. Sobre una tierra disputada, los adversarios aprenden a conocerse. El vencido, una vez más, se adueña culturalmente del vencedor.

La suerte de los dos renacimientos se puede seguir a lo largo de la Edad Media tardía. Las situaciones y los escenarios se repiten, las tradiciones se perpetúan. La lógica terminista, que se apodera definitivamente de la teología a partir del siglo XIV, es hija de la dialéctica del siglo XII: ella no debe nada, o casi nada, a los corpus filosóficos greco-árabes. Es una producción autóctona. La reacción de Bernardo contra los teólogos dialécticos volverá, en lo sucesivo, periódicamente. En el siglo XV, será la del canciller humanista Juan Gerson recurriendo a la retórica contra la lógica impropiamente llamada peripatética. Será también, y eminentemente, la de Martín Lutero, estigmatizando la "monstruosa" figura del *theologicus logicus*, presentada en su gran *Disputatio contra theologiam scolasticam*.

El segundo renacimiento del siglo XII tendrá, él también, su posteridad duradera: es la escolástica del siglo XIII, y, más adelante, el tomismo, el albertismo, hasta cierto punto el escotismo. Los herederos de los dos renacimientos terminarán por enfrentarse. Una buena parte de la historia de la filosofía de la Edad Media tardía está ocupada por la confrontación entre un pensamiento heredado del peripatetismo árabe y una *furia* lógica heredada de la virtuosidad de los dialécticos parisinos de los años 1140. En un sentido, la oposición de la *via antiqua* y de la *via moderna* que divide Europa al final del siglo XIV, no es más que el reencuentro de dos mitades, vueltas hostiles, del renacimiento del siglo XII.

3. El mundo latino después de la reconquista. La "tradición europea originaria"

Hasta mediados del siglo XII, el mundo latinófono vive sobre su propia herencia. Es un período de consolidación de las adquisiciones del siglo IX; es también un período de invención a partir del modesto corpus filosófico greco-latino, es el punto culminante de la *aetas boetiana*, la "era de Boecio". Es también la época de los gramáticos. Contrariamente a lo que ha sucedido en el mundo islámico con las controversias de Bagdad y de Zaragoza, los gramáticos latinófonos han desempeñado un papel decisivo en el avance de la filosofía. Centrada sobre el latín, la reflexión de los gramáticos latinófonos apuntaba a lo universal. Pensada en latín y a partir del latín, la gramática de los autores del siglo XII no es, por ello, una gramática del latín: ella pretende ser general. Además, el latín no es, como el árabe para el gramático árabe-musulmán, la lengua de la revelación. Es la lengua de cualquier locutor, la lengua del sujeto epistemológico del lenguaje. Naturalmente, los gramáticos árabes hubieran podido decir lo mismo (y está bien lo que algunos dicen a su manera, cuando refutan a los lógicos). Lo importante, sin embargo, no es eso: la generalidad de la gramática latinófona proviene de aquello que ella aporta tanto sobre las categorías de pensamiento como sobre las categorías de la lengua y del hecho de que invade, en este punto, el territorio de los lógicos al que terminará por darle lo esencial de los conceptos que ocasionarán, a comienzos del siglo XIII, una reforma completa de la semántica lógica y una superación definitiva de los rudimentos de teoría de la significación transmitida en el *Peri hermeneias*.

La fecundación mutua de la gramática y de la lógica que se manifiesta con gran claridad en la obra de los maestros carismáticos como Pedro Hélie (para la gramática) o Pedro Abelardo (para la lógica), no es toda la cultura de la primera mitad del siglo XII. Otras tendencias se manifiestan de cara a los progresos conjuntos de las artes del lenguaje y a su intrusión gradual en el dominio de la ciencia sagrada: un interés nuevo por la naturaleza, que va a conocer un movimiento bascular con la llegada de las fuentes árabes, que alejará a los latinófonos de una mentalidad simbólica para llevarlos hacia un comienzo de mentalidad científica; y, además, un rechazo del magisterio filosófico, que conocía su apogeo en la violenta denuncia de la utilización de la dialéctica en teología encabezada por Bernardo de Claraval contra Abelardo.

4. Las escuelas del siglo XII. Chartres. San Víctor

El siglo XII ve imponerse una verdadera cultura intelectual monástica. Es también, por excelencia, la era de las escuelas catedralicias. Hasta el siglo XI la vida intelectual estaba como feudalizada, su centro era la abadía, vivía y prosperaba en el cuadro general de la economía comunal y del contrato de feudo. En las escuelas monásticas, la apropiación de los textos se hacía según los recursos propios de los *grammatici* romanos llevada y finalizada por el ideal contemplativo de un pensamiento que trabaja en silencio. La revolución comunal del siglo XII asiste a la aparición de otra forma de escolarización, la de las escuelas "capitulares", "episcopales" o catedrales establecidas en el centro de las ciudades en torno de las catedralicias. En el nuevo cuadro de la escuela catedral los recursos tradicionales están puestos al servicio de un nuevo ideal de comunicación y de intercambio que refleja el desarrollo progresivo de las ciudades y las necesidades de una elocuencia que asegura la "dulce y fructífera conexión de la razón y la palabra" que une y reúne a los hombres de las ciudades (Juan de Salisbury, *Metalogicon*, I, 1). Estos dos modos de pensamiento son modos de vida y modos de lectura radicalmente antagónicos.

Las "escuelas catedrales", frecuentadas por nuevas clases de "clérigos" desligados de la regla de obediencia, se consagran al placer de las artes liberales, allí donde las escuelas monásticas privilegiaban la contemplación de la Escritura. Cada una tiene su especialidad. Orleans cultiva sobre todo la gramática; Chartres, el *quadrivium*; París, la dialéctica. Los "centros" se multiplican, en principio modestos —un canónigo, una cátedra única, algunos clérigos— luego más nutridos. Algunos duran el tiempo de una lección: Angers con Ulger, Reims con Alberico, Auxerre con Gilberto, Laón con Anselmo y Gautier de Mortagne; otros, como Canterbury o Toledo, son más estables, aunque los maestros mismos se despla-

zan y los estudiantes los siguen como "atraídos por la lección de verdadera Filosofía", según la palabra de Abelardo.

Consagrados al *Timeo*, leído con los instrumentos del *quadrivium*, los platónicos de Chartres forman una de las corrientes más originales del siglo XII. Varias generaciones de maestros (o "cancilleres") se suceden al frente de la escuela: Bernardo de Chartres su fundador (canciller de 1119 a 1126), Gilberto de Poitiers (1126-1140), Thierry de Chartres (1142-1150), y Guillermo de Conches (muerto hacia 1154) que tendrá por alumno a Juan de Salisbury.

4.1. El sentido del platonismo medieval

Platónicos militantes, los "chartrenses" no conocían casi nada de Platón. Su único texto de referencia era un fragmento del *Timeo* (17a-53c), que ellos leían en la traducción comentada en la primera mitad del siglo IV por el cristiano Calcidio. Citando a Orígenes, el comentario de Calcidio conservaba el rastro mudo de numerosas doctrinas filosóficas platónico-medias (Aticus, Apuleyo) o neo-pitagóricas (Numenio). Sobre las veintisiete secciones anunciadas por el autor, sólo trece nos han llegado. Las otras posibilidades de acceso al universo del *Timeo*, las dos más o menos lacunarias, estaban fortalecidas por la traducción incompleta de Cicerón y por las numerosas citas que esmaltan el *Comentario sobre el Sueño de Escipión* compuesto por Macrobio, neoplatónico del comienzo del siglo V.

El *Timeo*, considerado como un tratado sobre la creación del mundo, que abre y hace caminos acerca de las perspectivas sobre la naturaleza y el origen del alma (doctrina de la metempsicosis), ha inspirado a todos los chartrenses, y así el "platonismo" y la figura misma de Platón —"príncipe de los filósofos", según una fórmula ubicada bajo el doble patronazgo de Cicerón y de Agustín— ganarían terreno de una manera todavía más intensa en tanto su obra parecía destinada a sellar el acuerdo de la ciencia sagrada con las matemáticas y los saberes naturales. El *Tratado de la obra de los seis días* de Thierry de Chartres (muerto en 1155), las *Glosas sobre Platón* del normando Guillermo de Conches son los textos más representativos de esta escuela repartida entre el neopitagorismo y el platonismo.

Las *Glosas* de Guillermo de Conches son un manifiesto de la cultura chartrense: las nociones de medicina sacadas de Constantino el Africano se codean allí con las enseñanzas de Calcidio (para la doctrina de la materia), de Macrobio (para la cosmografía) y de Boecio (para las nociones de matemáticas ligadas al *De música* y al *De arithmetica*). El resto de la obra de Platón no desempeña ningún papel directo. Eso no quiere decir que su contenido sea desconocido. Existen otros intermediarios patrísticos: con el comienzo del libro II de sus *Disputationes*, Arnobio no sólo proporciona a su lector pasajes sacados del *Fedón*, sino también del *Teeteto* o del *Político*. Sólo que lo que los autores del siglo XII entienden bajo el nombre de *Plato* es menos la doctrina de Platón que un conjunto compuesto "fundado sobre el pensamiento helenístico, nutrido de una experiencia religiosa cristiana, judía o islámica e íntimamente fundida con tesis estoicas y filosóficas de diversas procedencias" (R. Klibansky). De hecho, los puntos más fundamentales de la doctrina platónica, como la teoría de las Ideas, son conocidos a través de exposiciones que, como la célebre *Cuestión 40* de Agustín, han ya perdido completamente el sentido, para desembocar en el siglo XIV en adagios tales como el sorprendente: "Quien niega las Ideas niega al Hijo de Dios".

Después de la escuela de Chartres, el supuesto "platonismo" se convertirá durante decenios en la filosofía de los teólogos. Sus afinidades con la teología cristiana de la creación en el Verbo, nacidas de simples acercamientos apologéticos y cultivadas en un largo desconocimiento de fuentes auténticas, serán explotadas al máximo para oponerse a los datos anticreacionistas de un "aristotelismo" más o menos retrabajado. La combinación de exégesis cristianizantes de la creación demiúrgica en el *Timeo* y elementos de teoría ejemplarista (*de Ideis*) desprendidos del tejido de las doxografías patrísticas desembocará de este modo en una suerte de vulgata teológica, contrapuesta a la filosofía peripatética, sustentada y motivada retrospectivamente por las indicaciones progresivamente sacadas del corpus filosófico árabe. Se llegará entonces, particularmente en los siglos XIII y XIV, a un sincretismo donde el "platonismo", unido a ciertos elementos herméticos y neo-platónicos principalmente transmitidos por Avicena, representará en la especie de una teología del Primer agente (*primum Agens*) creador del *ser*, la única teología filosófica de la creación capaz de oponerse a la filosofía "peripatética" del Primer motor (*primum Movens*) formulada entre sus seguidores para explicar el movimiento de los diferentes componentes de un *cosmos* eterno.

Instalada en París, la Escuela claustral de Saint-Victor ve ilustrarse sucesivamente a Guillermo de Champeaux —el maestro de Abelardo—, luego a las diversas generaciones de "Victorinos" Hugo (muerto en 1141), Achard (muerto en 1170-1171), Ricardo (muerto en 1173), Andrés (muerto en 1175) Godofredo (muerto hacia 1194) y Gauthier (muerto hacia 1179) de Saint-Victor. Ella conocerá sus últimas luces en el siglo XIII con

Thomas Gallus (muerto en 1246), abad de Verceil, intérprete de Pseudo-Dionisio el Areopagita.

Llevado al lugar de los honores por Dante en la *Divina comedia*, Ricardo de Saint-Victor es el autor de un *De Trinitate* y de diversas obras espirituales (*Benjamin menor, Benjamin mayor, Tratado de los cuatro grados de la violenta caridad*) que exponen una concepción mística del Espíritu Santo-caridad. Su doctrina del alma, fundada sobre la dualidad de los principios psíquicos de la "razón" y de la "afección" ha inspirado ampliamente la teología mística de la unión por la "afección principal del alma", llevada a su perfección por Thomas Gallus.

Elegido abad en el 1155, obispo de Avranches en 1161, Achard de Saint-Victor es el autor de sermones y de un tratado sobre *La unidad de Dios y la pluralidad de las criaturas* donde, cosa única en la Edad Media, expone un sistema teológico que parece remontarse al Platón del *Sofista* allende los esquemas neoplatónicos tradicionales de la procesión de lo Uno en lo múltiple (E. Martineau). En efecto, a la pluralidad de las criaturas él hace corresponder una pluralidad inteligible "adhiriendo inmediatamente a la unidad suprema", pero *fundada en una distinción interna de esta unidad misma* —un tema que deseará ser citado en el siglo XIV, es verdad que bajo la autoridad de Anselmo, por el scotista Juan de Ripa.

Espíritu arrebatado y limitado, Gauthier de Saint-Victor ha redactado un manifiesto de reacción contra todas las innovaciones filosóficas y teológicas de su tiempo. Considerado como "una mala acción y un mal trabajo" (P. Glorieux), su *Contra quatuor labyrinthos Franciae* es un perfecto ejemplo de teología integrista. Sus víctimas, Pedro Abelardo, Pedro Lombardo, Pedro de Poitiers y Gilberto de Poitiers, los "cuatro laberintos de Francia", no han hecho sino sobrevivir filosóficamente y teológicamente a sus ataques.

Viejo discípulo de la Escuela del Petit-Pont (hacia 1140-1150), entró en Saint-Victor en los años 1160, alumno de Ricardo, Godofredo de Saint-Victor ha dejado una exégesis moral de la obra de los seis días (el *Microcosmus*) y una *Fuente de Filosofía* (*Fons philosophiae*), libro versificado, un poco heteróclito, donde la reflexión sobre el cuerpo de Cristo —*Anathomia corporis Christi, De spirituali corpore Christi*— se añade a una división de la filosofía inspirada en Hugo de Saint-Victor. Para el historiador de la filosofía la obra de Godofredo vale sobretodo por las indicaciones fuertes sobre los alumnos de los maestros contemporáneos: los *Porretani*, alumnos de Gilberto de Poitiers, los *Albricani*, seguidores de Alberico de París, los *Robertini*, discípulos de Roberto de Melun, y los *Parvipontani*, seguidores de Adam de Balsham, distinguidos en dos facciones adversas, los "nominales" (*nominales*) y los "reales" (*reales*).

La gran figura de la Escuela victorina es Hugo de Saint-Victor. Nacido en Saxe, estudia en la abadía de Hamersleben, luego se establece en París, en la escuela fundada por Guillermo de Champeaux. Teólogo de envergadura, sus obras principales son el *Didascalicon de studio legendi*, exposición sistemática de la ciencia griega y tardo-antigua, los *Misterios de la fe cristiana* (*De sacramentis fidei christianae*), que es una de las primeras grandes sumas teológicas de la Edad Media occidental, y un comentario de la *Jerarquía celeste de Dionisio*, que, vuelta a tomar en el *Corpus dionisiano de la Universidad de París*, ha servido de referencia a toda la escolástica.

Uno de los temas más innovadores del *De sacramentis fidei christianae* es la puesta a punto conceptual de los cuadros teológicos de la noción cristiana de justicia. La justicia de la cual habla Hugo es la justicia divina, con sus categorías propias —obligación, mérito, castigo, recompensa, licencia, justificación y salvación—, no la justicia distributiva en el sentido ético y político de la tradición filosófica aristotélica. Sin embargo, su cuestión central, la justificación del pecador, problemática agustiniana y anselmiana ha irrigado toda la filosofía moral hasta el siglo XVII. El problema es el siguiente: si es fácil de admitir que Dios sea justo castigando las maldades, ¿cómo comprender que Dios siga siendo justo perdonándolos, puesto que ellos no tienen ningún mérito y, por lo tanto, ningún derecho a ser perdonados? La respuesta de Hugo consiste en negar toda justicia al pecador, aún justificada. Para hacer eso, establece la distinción del "por sí" (*per se*) y "por otro" (*per aliud*) dada a conocer por Anselmo: Dios es justo actuando, es justo *por sí mismo*, porque su acto es el hecho de su esencia; en cambio, aún justificado, el pecador no es justo, porque el hecho de recibir es contrario a su mérito, él permanece, por lo tanto, justo *por otro*, no por su ser o su naturaleza, sino por gracia.

"Hay un primer tipo de justicia que resulta de la obligación del agente y otro que resulta del mérito de aquel que sufre la acción. La justicia nacida de la obligación del agente es una justicia de poder, la que nace del mérito de aquel que sufre la acción, una justicia de equidad. Por la justicia de poder es dado a un agente el permiso de realizar sin injusticia todo aquello que es debido a su poder, si tal es su deseo. Por la justicia de equidad aquel que sufre una acción recibe, aún si no lo desea, la recompensa debida a su mérito. En

este sentido, cuando Dios castiga al pecador, él actúa justamente, porque es debido a su poder hacerlo si él lo desea. Por su lado, el pecador que sufre el castigo es penado justamente, porque, en función de su mérito, él recibe la recompensa que le es debida. En este caso, por lo tanto, hay, de una parte, el justo castigo por el cual Dios actúa justamente y es justo, y, de la otra, la imparcial retribución por la cual el pecador sufre justamente, la cual, sin embargo, no hace que él sea justo, porque aquí, sólo el castigo es justo. Cuando, en cambio, Dios justifica al pecador, él actúa también justamente, pero es justo por una justicia de poder que a él le es permitido ejercer. Recíprocamente el que es justificado es justo por la justicia que recibe, pero no por el hecho de que la reciba contrariamente a lo que debería valerle su mérito. Él no es por ello injusto (recibiendo aquello a que no tiene derecho), porque no es él el agente de aquello que recibe, y que al contrario él se contenta de recibir pasivamente. De este modo, por lo tanto: aquel que actúa (Dios) es justo porque actúa, y por la virtud misma de la justicia que él ejerce. Pero aquel que recibe (el pecador) es justo por la justicia que él recibe, no por el hecho de que la reciba, pues siendo por él mismo privado de toda justicia, no recibe la justicia más que al solo título de la gracia"

La clasificación de las cuatro partes de la filosofía (teórica, práctica, mecánica y lógica) en el *Didascalicon* ha constituido, hasta el siglo XIII, la referencia obligada. Continuador del ideal antiguo transmitido por Agustín, Casiodoro, Isidoro de Sevilla y Alcuino, Hugo hace de las artes liberales "el fundamento de toda doctrina". Por lo tanto es él, lógicamente, el que reservándoles un lugar en su dispositivo, ha impuesto la etimología "adulterina" a las artes mecánicas, signo de la devaluación del trabajo manual en el espíritu de los primeros pensadores escolásticos.

Las siete artes mecánicas distinguidas por Hugo —el trabajo de la lana o arte de la vestimenta (*lanificium*), el arte militar y la arquitectura (*armatura*), la navegación (*navigatio*), la agricultura (*agricultura*), la caza y la pezca (*venatio*), la medicina (*medicina*), el teatro (*theatrica*)— eran consideradas como "adúlteras" (*adulterina*) en función de un lapsus de traductor que tradujo el verbo griego *mechanaomai* (hacer de las máquinas) al latín *moechari* (ser adúltero). Las artes liberales del *trivium* (gramática, lógica, retórica) y del *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía, música) eran llamadas "liberales" porque ellas eran consideradas como para *liberar* al hombre de las servidumbres de la materia y de las preocupaciones de lo cotidiano o porque se las suponía como habiendo sido practicadas en el origen por los hombres libres (*liberi*) y transmitidas como un secreto a sus descendientes. En el siglo XIII, el teatro, última de

las artes mecánicas según Hugo, sería suplantada por la alquimia (como en Vicente de Beauvais) o aún por el "arte adivinatorio" como en la *Divisio scientiarum* de Arnaldo de Provenza, maestro en artes de París en los años 1250.

5. Los dialécticos de París: nominales y reales

Una de las características más significativas del siglo XII es, en París, la fundación de escuelas especialmente consagradas a la enseñanza y la práctica de la dialéctica. De esas escuelas saldrá la lógica específicamente medieval cuyas realizaciones sobrepasarán los límites del aristotelismo. El encuentro entre la lógica nueva llamada "lógica de los modernos" (*logica modernorum*) o "lógica terminista" (puesto que se consagró ampliamente al estudio de las propiedades sintáctico-semánticas de los términos categoremáticos y sincategoremáticos) y la ciencia sagrada, dará nacimiento, a su vez, a una forma de teología inédita que triunfará particularmente en el siglo XIV.

Instaladas sobre la ribera izquierda del Sena, las escuelas de dialéctica están ligadas a la personalidad de un maestro. El más conocido es Abelardo que, desde 1105-1108, se instala sobre la montaña Santa Genoveva. Pero sus sucesores (Alberico de París, *alias* Alberico del Monte, a partir de 1138, el inglés Roberto de Melun, a partir de 1150) han hecho, también ellos, escuela. Muy rápidamente cada grupo tiene su nombre. Se distinguen los *Montani* o *Albrici*, discípulos de Alberico, preceptor de Juan de Salisbury y de Guillermo de Tyr, los *Melidunenses* o *Robertini*, alumnos de Roberto, los *Parvipontani* o *Adamiti* alumnos del picardo Adam de Balsham, que tiene su escuela cerca del Petit-Pont, los *Porretani*, alumnos del chartrense Gilberto de la Porré (*Gilbertus Porreta*), los *Capuani*, alumnos de Pedro de Capua.

Cada escuela, llamada "secta" (*secta*), tiene sus propias tesis, defendidas en discusiones públicas donde se enfrentan maestros y alumnos. El *Ars Meliduna* (*Lógica de Melun*), redactada entre 1154 y 1180 por un maestro de la "Escuela de (Roberto de) Melun", situada sobre la montaña Santa Genoveva da la lista de cincuenta y tres "posiciones" que definen la línea filosófica (*opinio professionis*) de la *secta de Melun*. Estas tesis, que cubren el conjunto de la lógica, son naturalmente paradojales. Las más características son: 9) ninguna forma es accidente, 12) nada falso existe, 13) ningún nombre es equívoco, 14) ninguna proposición tiene muchos sentidos, 15) la definición y el nombre de lo definido tienen la misma significación, 19) el alma no es parte de ningún hombre, 23) todo argumento es

necesario, 33) ninguna frase es incompleta, 35) todos los géneros y especies pertenecen a la primera categoría, 36) una categoría es un modo de predicación y la primera categoría es el primer modo de predicación, 47) ningún nombre de segunda imposición significa un universal o un singular, 52) ningún nombre que designa una realidad lógica (*res artificialis*) significa un universal o un singular.

El *Breve tratado porretano de lógica* (*Compendium Logicae Porretanum*) redactado entre 1115 y 1170 da, paralelamente, la lista de las tesis sostenidas en la Escuela de Gilberto de Poitiers: (I,1) todo sonido vocal (*vox*) es un cuerpo, (I,8) todo nombre significa dos cosas, (I.18) lo finito y lo infinito tienen la misma significación, (I,21) lo activo y lo pasivo tienen la misma significación, (I,23) el verbo *ser* no significa un universal, como tampoco el verbo *llamar(se)* ni la palabra *un*, (II,6) la singular y la indefinida son la misma proposición, (II,12) toda proposición afirmativa significa algo de verdad, (II,13) todo proposición negativa significa algo de falsedad.

Estas tesis eran, muchas veces, retomadas por el adversario y discutidas en los textos más variados. De esta manera, un comentario anónimo de las *Categorías* (*Anonymus de Orvillensis*, Oxford, Bodlein Library, D'Orville, 207) contiene una larga discusión de la regla (36) de las *Melidunenses*. Para terminar, el anónimo enlaza la regla litigiosa con una regla en uso en su propia escuela: "Esta regla se origina en otra que está dentro de nuestra posición. Es la regla que dice que 'ninguna forma es inherente a otra forma'".

Tres figuras se destacan entre los conductores de escuela, la de Abelardo, la de Gilberto de Poitiers y la de Adam de Balsham.

5.1. Pedro Abelardo (1079-1142)

Ninguna vida es mejor conocida que la de Abelardo. Autor de una de las primeras autobiografías occidentales, el filósofo de Pallet (cerca de Nantes) ha contado —bajo el emblemático título de *Historia calamitatum* (*Historia de mis calamidades*)— las grandes etapas de una vida tumultuosa, marcada sucesivamente por la gloria intelectual (la enseñanza en París que le puso literalmente fin a la carrera de su maestro Guillermo de Champeaux), la pasión amorosa (el casamiento secreto con Eloísa), la ruina corporal (la castración ordenada por el tío de Eloísa en 1118), el odio de Bernardo de Claraval y las condenas doctrinales (Concilio de Soissons, 1121, Concilio de Sens, 1140), el peligro físico (la tentativa de asesinato

perpetrada por sus monjes de la Abadía de Saint-Gildas, donde reside de 1125 a 1132), luego, finalmente, el retiro y el olvido (en la soledad de la Abadía de Cluny, donde termina sus días en 1142).

La obra filosófica y teológica de Abelardo es, a la medida de su destino, de excepción: primer gran lógico teológico, inventa el método escolástico al erigir su texto *Sic et Non*, y al redactar tres teologías, la *Theologia Summi boni*, *Theologia Christiana* y la *Theologia Scholarium*); renueva por completo la lógica aristotélico-boeciana (con sus Glosas Literales sobre Porfirio, Aristóteles y Boecio, su *Logica Ingredientibus*, su *Logica Nostrorum petitioni sociorum* y, sobre todo, su *Dialectica*); él define una nueva forma de ética, cristiana por el contenido, dialéctica por el método, que privilegia la intención sobre la acción (*Scito te ipsum* o *Ethica*); en suma, en un tiempo de violencia, él abre ampliamente el diálogo intercultural (*Diálogo de un filósofo, un judío y un cristiano*).

5.1.1. El problema de los universales

Entre las escuelas de dialéctica que se disputan las preferencias de los estudiantes parisinos —la del maestro de Abelardo, Guillermo de Champeaux, instalado en Notre-Dame, luego, después de 1108, en Saint-Victor; la de Adam de Balsham, la del mismo Abelardo, instalada sobre la montaña Santa Genoveva, las de sus sucesores y las de sus rivales— la cuestión de los universales tiene un lugar esencial, sino exclusivo.

En el momento en que Abelardo interviene en la querella, dos grandes posiciones se enfrentan: de un lado, el realismo; del otro, el verbalismo de Rocelino de Compiegne (m. en 1120, que identifica los universales con los simples signos lingüísticos, o, más radicalmente, con los simples "ruidos de voz", *flatus vocis*). El realismo tiene diversas formas que Abelardo mismo ha descripto y refutado. La primera es el realismo llamado de "la esencia material" inicialmente profesado por Guillermo de Champeaux (m.1121), la segunda, el realismo llamado de la "indiferencia".

La teoría llamada "realismo de la indiferencia", que se opone al "realismo de la esencia material", en el que cada especie es una esencia materialmente presente en cada cosa que pertenece a esa especie y que se distingue de las otras cosas de la especie sólo por su forma, se encuentra claramente resumida en la *Logica ingredientibus* de Abelardo:

> Los que la sostienen conservan la existencia real del universal, pero, en lugar de una identidad de esencia, ven allí una identidad por indiferenciación entre realidades, sin embargo, distintas; ellos dicen, por ejemplo, que los

hombres tomados uno por uno son bien distintos unos de otros, pero son igualmente hombres, es decir que ellos no difieren en su naturaleza de hombres. Así, los mismos que ellos afirman singulares, según su distinción, los afirman universales según la indiferenciación y el encuentro de sus caracteres semejantes.

Expuesta bajo dos formas distintas, la teoría de la indiferencia parece haber sido sostenida principalmente por Jocelyn de Soissons (bajo la forma de una teoría llamada de la *colección*) y Gauthier de Mortagne (para quien el universal está efectivamente presente en cada individuo).

Frente a estos análisis opuestos, Abelardo introduce una solución original, la teoría llamada del "status", doctrina no-realista más bien que nominalista que ha recobrado vida bajo diversas formas en diferentes épocas de la historia de la filosofía: en el siglo XIV con la noción de "complejamente significable" (*significabile complexe*) de Gregorio de Rimini, a comienzos del siglo XX con las nociones de *objetivo* en A. von Meinong y de *estado de cosa* (*Sachverhalt, Sachlage*) en E. Husserl.

5.1.2. La teoría del *status*. El no-realismo.

La tesis central de Abelardo es que no hay una *cosa universal*. La cosa *hombre* es necesariamente un hombre individual ("Dados los hombres singulares, separados unos de otros: desde el punto de visto físico, ellos difieren tanto por su esencia como por su forma; ellos no se reencuentran, sino, en lo que son, hombres. Yo no digo: ellos se reencuentran en el hombre, pues ninguna cosa es el hombre si no es separada"). Las cosas sólo existen individualmente, es decir *separadamente*, aparte las unas de las otras, no pueden reencontrarse en otra cosa, pues no hay más que cosas individuales. Ninguna cosa (por ejemplo, el Hombre) es designada por un nombre universal: los nombres universales no tienen una cosa a la cual referir. ¿En qué cosas separadas acuerdan? ¿En qué se reencuentran? Si no es en una cosa universal, no puede ser más que por sí mismas o, más exactamente, *por lo que ellas son*. Como lo escribe Abelardo: "Ellas se reencuentran en el hecho de ser hombres", *in esse hominem*.

Ahora bien, el ser-un-hombre o el hecho de ser hombre "no es ni un hombre ni una cosa, como tampoco el hecho de no ser en un sujeto o de no ser susceptible de contrarios o de no comportar ni más ni menos constituye en sí una cosa, aún siendo éstas, según Aristóteles, las características comunes a todas las substancias". Si, pues, prosigue Abelardo, el encuentro entre seres separados (individuales) no puede producirse en una

cosa, puesto que es necesario, a pesar de todo, que haya un encuentro —carente del cual el mundo sería sólo polvo de átomos yuxtapuestos, sin lazo, coherencia o estabilidad ontológica—, es necesario comprender bien que esta indispensable conveniencia entre cosas separadas no debe, sin embargo, constituir ella misma "una cosa". Como lo escribe el *Comentario al Peri Hermeneias*:

> Es de tal modo verdadero que lo que es dicho por las proposiciones (lo *dicho* de las proposiciones, *dictum propositionis)* no es una cosa, que cuando nosotros decimos que Sócrates y Platón coinciden en el ser-hombre o en el ser-substancia, no se puede, si uno se ubica en el plano de las cosas, designar ninguna cosa donde ellos coincidan.

La realidad misma de cada cosa, la esencia o la naturaleza de cada individuo hombre es la que hace que concuerde con otros hombres que le son semejantes. La similitud entre individuos de una misma especie deriva de su naturaleza individual, o, más exactamente, del hecho de que ellos son lo que son: hombres:

> Lo que se quiere decir al hablar de tal concordancia es, por ejemplo, que Sócrates y Platón son semejantes por el hecho de que ellos son hombres, como el caballo y el asno son semejantes por el hecho de no ser hombres (el "no-ser-hombre", *non esse hominem*), es decir, por el hecho mismo que nos autoriza a llamarlos no-hombres. Así, pues, decir que cosas separaradas concuerdan, es decir que esas cosas singulares son tales que pude atribuírsele un cierto número de caracteres precisos y negar de ellas un cierto número de otros caracteres precisos: decir, por ejemplo, que esas cosas son hombres o blancas, o bien, por el contrario, negar que ellas sean hombres o blancas.

Hay, pues, una coherencia ontológica del mundo, garantizada por una cierta realidad de las especies y de los géneros. Esta realidad, sin embargo, no es la de una cosa. Eso en lo que concuerdan los hombres individuales, el *esse hominem*, no tiene más realidad que aquello en lo cual concuerdan las cosas animadas (caballo o asno) que no son hombres: es un estado (*status*) que tiene una modalidad ontológica particular. No es *nada* (una nada, *nihil*), pero tampoco es *ninguna cosa* (*nulla res*):

> Cuando nosotros sostenemos que la concordancia entre dos cosas singulares no es ella misma una cosa, no creais que nosotros pretendemos unir en una especie de nada (*in nihilo*) cosas que existen bien y bellamente: por

> ejemplo, cuando nosotros decimos que este hombre singular y aquel hombre singular concuerdan en el estado de hombre [*in statu hominis*], es decir, en aquello en lo que son hombres. Lo que nosotros queremos decir es solamente que ellos son hombres y que, bajo este punto de vista, no hay entre ellos ninguna diferencia, quiero decir, precisamente, en tanto que son hombres.

El "*status*" abelardiano no debe ser confundido con el "*status*" porretano. Las dos escuelas tienen en común la palabra. El desarrollo y los instrumentos conceptuales que conducen a ella son diferentes. En ningún momento Abelardo invoca la *conformitas* frente a Gilberto de Poitiers o, más tarde, a Alain de Lille. El ser-hombre no es una propiedad común, una forma compartida, un rasgo esencial participado. Es, literalmente, lo que es cada hombre en tanto hombre. "Cuando hablamos de estado no designamos ninguna existencia [*essentiam*]" (es decir ninguna cosa existente. En Abelardo el término *essentia* no designa la "esencia" de los filósofos escolásticos del siglo XII lectores de Avicena, sino el existente, esto es pues, una cosa). El estado no es ni una cosa presente en muchas otras cosas (una forma) ni una cosa participada por muchas otras cosas: es la causa que nos hace decir que los hombres son hombres y la que funda la unidad de la designación lingüística de ellos.

> Por *estado de hombre* entendemos solamente el hecho de ser hombre [*esse hominem*] que no es una cosa sino la causa común de la imposición del mismo nombre [de 'hombre'] a todos los diversos hombres singulares, porque es por esto que ellos concuerdan unos con los otros.

Ahora bien, como señala Abelardo, una causa no es necesariamente una cosa. Para construir una ontología legítima, es necesario romper con el punto de vista re-ontológico, con la tendencia a la reificación que gobierna nuestra representación del ser y de la causalidad.

Así, pues, la teoría abelardiana de los universales supone una "des-realización" del real lógico. La ontología que reclama es menos nominalista que "no-realista" (J. Jolivet). Ella parte del problema del nombre y la nominación de lo general, pero no reduce los universales a nombres. Entre el ser de las cosas y el ser de las palabras, busca una tercera vía que, desde un cierto punto de vista, es la del pensamiento (de allí el título de conceptualismo que se ha unido muy frecuentemente a la ontología de Abelardo). Se puede resumir del siguiente modo: el *status hominis*, el *estado de hombre*, es el fundamento de la predicabilidad del nombre "hombre" en relación a un sujeto. Este estado es expresado en un *dictum propositionis* [lo que dice la proposición], él mismo expresión de la relación entre el sujeto y el predicado. Ni lo uno ni lo otro son cosas. El universal no es, pues, más que un *predicable*, fundado sobre una naturaleza de las cosas que funda ella misma su ser: "La significación [exacta] de los universales, son las realidades singulares en tanto son llamadas con un mismo nombre en función de una causa común que funda esta atribución".

5.1.3. El diálogo intercultural

El *Dialogus* de Abelardo marca un giro en la historia de la filosofía latinófona. En efecto, en él es presentado, por primera vez, un filósofo árabe disputando con un judío y un cristiano, el autor mismo, Abelardo (a nuestros ojos filósofo y cristiano); permanece en posición de árbitro. Obra de madurez, redactado en Cluny en el último año de una existencia plena, interrumpido por la muerte, el *Diálogo* muestra que, en el umbral de lo que será el golpe cultural toledano, el Occidente latinófono había ya operado una identificación del filósofo racionalista con los pensadores de la tierra del Islam. Con su casi homónimo, Adelardo de Bath, Pedro Abelardo es uno de los primeros testigos y, ciertamente uno de los primeros actores de la asimilación del pensamiento árabe al pensamiento racional.

Aunque no está precisado exactamente, el carácter árabe-musulmán del filósofo que interviene en el *Diálogo* no se pone en duda. Tres personajes se le aparecen a Abelardo en una visión nocturna para solicitar su arbitraje. Los tres son adoradores del Dios único, pero cada uno sigue su propia fe y su propia regla de vida. Entre estos tres *monoteístas*, el filósofo, que no es pagano, tiene características singulares: como los árabes vistos por Adelardo de Bath, es un hombre que busca la verdad mediante argumentos y que sigue en todo la razón más que la opinión de los hombres —retrato clásico del filósofo desde Sócrates—, pero es también alguien que ha estudiado "los razonamientos y autoridades" utilizadas "en las escuelas de su país" antes de volverse hacia la filosofía moral y después de realizar una especie de examen crítico de las "religiones" (*diversae fidei sectae*) "en las que se reparte hoy el mundo" a fin de determinar cuál resulta más conforme a la razón. Aunque las únicas "sectas" que menciona son el judaísmo y el cristianismo, el filósofo no ignora evidentemente la existencia del Islam. En realidad, él lo ha evocado ya con palabras veladas al relatar su itinerario de formación y la enseñanza recibida, "en las escuelas que están entre los suyos"; luego, y sobre todo, en el diálogo que sigue, el judío se dirige a él como a un hombre cuyos correligionarios

"practican la circuncisión de los niños a la edad de doce años para imitar a su padre Ismael". Como bien lo ha mostrado J. Jolivet, el filósofo de Abelardo no es un personaje contradictorio que reúne en su persona los caracteres de un filósofo de la gentilidad preislámica y los de un ismaelita que invoca los primeros patriarcas, pero que profesa, en realidad, la ley del Islam; es un hombre "nacido en tierra del Islam; educado en la tradición islámica, pero que busca la satisfacción de su inteligencia en una filosofía puramente natural, fuera de toda ley revelada, y especialmente del Corán". En el momento en que Abelardo escribe, un hombre tal existe. Es Abu Bakr ibn al Saigh, más conocido con el nombre de Ibn Bajja, que acababa de morir en Fés en 1138 de la era cristiana (533 de la Hégira).

Abelardo no conocía a Avempace ni había leído nada de él. Es suficiente admitir que la reputación de ese filósofo "desprovisto de toda fe religiosa" haya llegado hasta Cluny, donde Abelardo residía en el momento en el cual redactaba su *Diálogo* (lo que resulta más que verosímil dada la intensidad de contactos existentes en esta época entre Cluny y España), para que la operación literaria de Abelardo que hace del filósofo agobiado en su propia tradición —aunque ignorara los detalles— el prototipo no solamente del filósofo árabe, sino del filósofo moderno a secas; con esto toma su verdadera dimensión. Con Abelardo, el Occidente latinófono se abre para decir sí a la filosofía de la tierra del Islam. Se trata, sin embargo, de un precursor o, más bien, un acompañante del proceso que se relaciona más directamente con Adelardo de Bath y que acabará con los traductores de Toledo.

5.2. Gilberto de Poitiers y los Porretanos

Muy atacado por sus contemporáneos, Gilberto de Poitiers es considerado como uno de los maestros de la doctrina llamada "realismo de las esencias" (E. Gilson). En realidad, es el más decidido y el más especulativo de todos los discípulos que haya tenido Boecio jamás. Alumno de Bernardo de Chartres (a quien sucederá como canciller en 1126), Gilberto ha estudiado también en París junto a Guillermo de Champeaux y en Laón junto a Anselmo de Laón. Convertido en Obispo de Poitiers en 1142, fue cuestionado fuertemente por Bernardo de Claraval en el Concilio de Reims (1148) por haber sostenido una distinción entre *Deus*, Dios (o más bien, lo que es Dios, *id quod est Deus*) y *deitas*, la deidad (o más bien, aquello por lo cual Dios es Dios, *quo est Deus*). Contrariamente al espíritu de su doctrina, la tesis imputada a Gilberto provenía, sin duda, de las dificultades que experimentaron sus lectores para dominar el vocabulario técnico boeciano mediante el cual Gilberto creía dar fundamento e instrumentos conceptuales decisivos para una teología concebida sobre un modelo casi matemático. Más tarde, una vez disipadas las ambigüedades, las nociones de *quod est* (el sujeto ontológico) y de *quo est* (el principio de su existencia) serán retomadas por los autores más diversos, desde Tomás de Aquino a Guillermo de Ockham.

Tomás de Aquino utiliza la distinción del *quod est* y *quo est* para elucidar el problema de la composición ontológica de los entes inmateriales, no compuestos de materia y forma, como las substancias espirituales y los ángeles. Las substancias espirituales están compuestas de acto (*esse* o *quo est*) y potencia (*substantia subsistens, forma* o *quod est*). Los compuestos de materia y de forma (el resto de los entes creados) tienen dos composiciones: de la primera, la de materia y forma, resulta la substancia; de la segunda, la de la substancia ya compuesta de materia y forma con el ser, resulta la substancia existente (*Summa Contra Gentiles*, II,54; *In de Hebdomadibus* II, & 32; *In I Sent.* d.8,q.5,a.1; *Summa theol.*, I,q.50,a.2; *Quodl.*, II,q.2,a.1; *Quodl.* III,q.8, a.1; *Quodl.*, IX, q.4,a.1). En Ockham, la distinción del *quod est* (esencia o existencia) y el *quo est* no remite a la de la esencia y la existencia o el principio interno de la existencia (el *quod est* es, a la vez, esencia y existencia, pues toda esencia es una cosa existente y una existencia). Ella remite a la contingencia del ser del ente creado, esto es, a una interpretación del *quo est* como principio de existencia externa o extrínseca. La distinción del *quod est* y del *quo est* es la marca de la finitud ontológica de lo creado. Toda criatura es lo que es (*id quod est*) pero lo es "por otro" (*ab alio*), es decir por Dios. Su *quod est* y su *quo est* son, pues, distintos como el efecto y la causa. En Dios que es "por Él mismo", *quod est* y *quo est* son "lo mismo", es decir Dios. Va de suyo que Gilberto de Poitiers no ha sostenido jamás lo contrario. El proceso que le hicieron ha sido un falso proceso.

La prueba de que la acusación hecha contra Gilberto no era fundada, está dada por los textos, muchas veces más simples, de sus alumnos. Así, en su teoría del nombre, el principal discípulo de Gilberto, Alain de Lille muestra que no puede haber en Dios diferencia entre Aquel que es Dios y aquello que lo hace ser Dios.

Alain señala que para un término como "hombre", es necesario distinguir "aquello a partir de lo cual" ese nombre es dado (*ex quo est datum*), es decir, la humanidad, y "aquello a lo cual es dado" (*ad quod est datum*), el hombre individual, puesto que —y es éste su sello propio en cuanto criatura— el hombre no es la humanidad como tampoco la huma-

nidad es un hombre. Esta distinción porretana permite a Alain formular, al nivel de la semántica de los términos y de la donación de nombres, la diferencia ontológica de Dios y de sus efectos creados: para "Dios", *quo est datum* (es decir, la deidad) y *quod est datum* (es decir, Dios) forman y son sólo uno: "Quia Deus est deitas". En realidad, en la identidad en Dios del *quo est* y del *quod est* resuena la misma formulación boeciana de la diferencia ontológica entre Dios y el hombre. En el *De Trinitate*, capítulo 4, Boecio escribe:

> "El hombre no es enteramente hombre, y no es substancia por el sólo hecho de ser hombre, lo que él es, en efecto, lo debe a muchas otras cosas que no son el hombre. Dios, por el contrario, es eso mismo que es Dios. Él no es ninguna otra cosa que lo que es, y es por esto mismo que Él es Dios"

Estas líneas estaban presentes, evidentemente, en el espíritu de Gilberto que ha comentado el texto.

Si creemos en las palabras de Juan de Salisbury (*Metalogicon*, II, XVII), la teoría más característica de la Escuela porretana es la de la conformidad que se da, a la vez, en el nivel de la lógica del nombre y en el de la doctrina de los universales. Ni realista ni francamente nominalista, más teológica que lógica, la teoría es, de hecho, de una originalidad extrema.

La singularidad del lenguaje porretano estalla en el mero nivel de la teoría de los nombres apelativos lanzada por Anselmo de Canterbury. Para Gilberto y los Porretanos, un nombre apelativo es un nombre que "nombra" una pluralidad de individuos de una misma naturaleza "común", "conforme" y "uniforme", una naturaleza que es "una", "no por la unidad sino por la unión" o la "conformidad":

> El nombre *hombre* denomina a muchas cosas de una naturaleza común, es decir, de una naturaleza conforme y unificada. En efecto, la humanidad de Sócrates se dice *una*, es decir, *uni-forme* y *que se une* a la humanidad de Platón. Esas dos humanidades, pues, son distintas y, sin embargo, son llamadas sólo como una, a causa de la unión y la conformidad de sus efectos.
>
> *Alain de Lille, Summa Quoniam homines, & 56*

El concepto de *unión* distinguido del de *unidad* ha sido forjado, sin duda, por Gilberto de Poitiers cuando enseñaba en Chartres. Thierry de Chartres, su sucesor en la cancillería de las escuelas episcopales, emplea el término "unión" para referirse al carácter unificador de un término participado: género o especie. En el *Commentarius Victorinus De Trinitate* escribe: "Nos preguntamos cómo tres Personas hacen referencia a un sólo Dios. ¿Es uno por unión o por unidad? Tal es, en efecto, el sentido de *un* en lógica. Yo respondo. No es uno por unión, en el sentido en que se habla de *una* especie o de *un* género". La distinción entre "unidad" y "unión" parece típica de la escuela porretana. Se la reencuentra en el *Compendium Logicae Porretanum* (II,2): "Cuando se dice 'el pueblo corre' [...] el uno que se encuentra en este grupo no tiene la nota de unidad sino, solamente, la de unión." En el ejemplo del pueblo, *unión* sirve para esclarecer el status ontológico del género: aparentemente, un status "no realista" de una colección de individuos "unidos" los unos con los otros por su "semejanza". Para el anónimo, en efecto, un género no se divide, sólo son divisibles las realidades unidas en/por él: "No se habla de la división de un género porque el género mismo se dividiría, sino solamente porque se pueden dividir, es decir, distinguir, las cosas que se unen allí" (III,33).

La teoría porretana de los universales no es, pues, realista. La "naturaleza común", el universal de "unión" según los Porretanos, no es una "cosa", una *res*. El universal es una colección de individuos unidos por una "similitud de efectos". El universal tiene la misma unidad que la de un pueblo. La noción de "conformidad" que articula la doctrina porretana no es aristotélica. Proviene del Pseudo Dionisio y de Juan Escoto Eriúgena.

En los términos de "naturaleza común, conforme (*conformis*) y uniforme (*uniformis*) o "unificante" (*uniens*) resuena el capítulo 13 de *Los Nombres divinos* (& 23) donde se lee, específicamente, que "las realidades unidas no se unen sino en virtud de una forma única concebida de antemano y propia de cada una" y que "la unidad que constituye el principio elemental de cada cosa; todas las cosas preexisten sobre un modo de unidad [griego: *heniaios*, latín: *unite*] en ella". Los términos "*uniformiter*" (uniformemente) y "*unitim*" (unamente) son utilizados por Eriúgena para definir el modo de ser de las "causas primordiales" en el Verbo. La noción porretana de *conformitas* está claramente formulada en la *Summa Zwetlensis*, obra anónima anterior a 1150: "La identidad de naturaleza o de género consiste en una cierta conformidad"; "La conformidad de las naturalezas singulares es la plenitud de semejanzas gracias a la cual Sócrates y Platón son llamados naturalmente semejantes por sus humanidades singulares que, justamente, los hacen conformes el uno al otro". En sus *Regulae caelestis iuris*, Alain de Lille opone en ese sentido la "*conformitas*" que caracteriza la "similitud" de Platón y Sócrates a la "*uniformitas*" que designa la consubstancialidad o, mejor aún, la "unisubstancialidad" del Padre y del Hijo.

En realidad, toda la teoría de la conformidad parece haber sido inventada por Gilberto en un contexto teológico trinitario. Lejos de que la teología haya sido siempre instrumentada por la lógica, parece, pues, que el siglo XII ha visto producirse lo inverso: una lógica enriquecida por nociones de origen teológico. Gilberto, introduce la noción de *conformidad* en su comentario al *De hebdomadibus* para mostrar, en todo caso, la causa de la "unión" o "similitud substancial" —otro término dionisiano (*homoiotes*)— que pueden tener entre sí realidades numéricamente distintas pero semejantes en naturaleza. Seguidamente se la reencuentra en el comentario al *Contra Eutychen* donde designa la causa de la "comunidad del género". Por fin, la misma noción permite, en el *Compendium Logicae Porretanum*, definir el individuo como "lo que no está conformado a otra cosa" en "la plenitud de sus propiedades".

Con Alain de Lille se alcanza la formulación última de la doctrina porretana de los universales. Con las nociones de "forma de semejanza" y "forma de desemejanza" el & 34 de la *Summa Quoniam homines* realiza la síntesis de toda la ontología gilbertiana. Para Alain, la "forma de semejanza" es "la propiedad que al informar a un sujeto lo hace semejante a otros". Esta forma es llamada "común", porque ella "une su sujeto a otro", no porque ella "sería comunicada a muchos". En efecto, en conformidad con el principio porretano de la singularidad de las cosas (tesis III.15 del *Compendium*): "Nada de lo que es en una cosa es en otra" (principio nacido de una tesis de Boecio según la cual: "Todo lo que es en un singular es singular"). Finalmente, esta forma es llamada "divisible" porque funda la división de la "unión de muchos en muchos", y aquellos que son "unidos por ella" son también "divididos por ella de otros". La "forma de desemejanza" es el "status individual" que "hace a su sujeto desemejante respecto de otro". Este status "resultante del concurso de los rasgos accidentales y de los rasgos substanciales de una cosa", por ejemplo Sócrates, puede ser llamado —en su caso y como término técnico— la "socratidad" (tesis también nacida de Boecio y elaborada por Guillermo de Conches en su *Comentario sobre Prisciano*, II.18). Esta forma es, a su vez, llamada "forma indivisible", "individuo" y "cualidad propia de un sujeto individual". A pesar de las apariencias, el ockhamismo no está lejos. La noción porretana de la *conformidad* es una versión si bien no todavía nominalista, sí no realista de la coespecificidad ockhamista.

5.3. *Adam de Balsham (m. c. 1159) y los adamitas*

Originario de Beauvais, Adam de Balsham enseñaba Dialéctica en la

escuela que había abierto cerca del Petit-Pont. Puede ser considerado como uno de los principales líderes del movimiento de los *nominales* ("nominales" por oposición a los *Reales* o "reales"). Su *Ars disserendi* (*Arte del discurso*), redactada en 1132, es el texto con más idiosincrasia y más difícil de la lógica del siglo XII. Técnico de las *fallaciae* y de los *sophismata*, pero también teórico de semántica que liga de manera original el problema de los universales (el "sujeto" del discurso) y la lógica de la nominación, Adam ha ejercido una profunda influencia sobre la historia de la dialéctica. Sus alumnos, los *Adamiti* o *Parvipontani*, han dejado diferentes testimonios literarios. El más característico es las *Fallaciae parvipontanae*, que exponen los primeros principios de la semántica filosófica que se impuso en el siglo XIII en Oxford y ha guiado a la mayor parte de los autores ingleses opuestos a la tradición "parisina" de la lógica representada por Pedro de España y otros como Lamberto de Auxerre. De todos esos principios, el más especifico es el estudio de la referencia de los términos en el cuadro de una teoría general de la *univocatio*. Los Parvipontanos llaman "univocación" a la "variación referencial de un término cuya significación permanece idéntica en contextos proposicionales diferentes". Las reglas de la univocación definen, así, los tipos de referencia ejercidas por los términos efectivamente empleados en las proposiciones: la referencia es, pues, una propiedad proposicional de los términos. Esta tesis típicamente inglesa —se la reencuentra hasta Ockham—, será negada por los sostenedores de la tradición parisina del siglo XIII.

La tesis más sorprendente de los *Adamiti* compete a la teoría de las inferencias. Trata sobre la implicación material: es la *consequentia Adamitorum* ("inferencia de los adamitas"). La inferencia de los adamitas comprende dos reglas: *ex impossibili sequitur quodlibet* ("de lo imposible se sigue cualquier proposición") y *necessarium sequitur ad quodlibet* ("lo necesario implica cualquier proposición"). La expresión *consequentia Adamitorum* aparece por primera vez en un anónimo, el *Tractatus Emmeranus de impossibili positione*; la regla es mencionada por Alejandro Neckham en su *De naturis rerum*. Su éxito sobrevivirá más allá de la Edad Media. En el siglo XIV, particularmente en Gauthier Burley, ella facilita una de las herramientas analíticas standard de la lógica y la filosofía de la naturaleza, permitiendo, especialmente, el desarrollo del "razonamiento imaginario" (*secundum imaginationem*) en física.

Por lo que parece, la consecuencia de los adamitas era una de las opciones principales de los *Nominales*. La tesis de los *Reales*, para quienes lo imposible no implicaba nada (*ex impossibili nihil sequitur*), había sido

defendida por primera vez en el *Ars Meliduna*; podemos imaginar que la regla era uno de los principales puntos de fricción entre *Parvipontani* y *Melidunenses* (los discípulos de Roberto de Melun que están próximos a los nominales en el problema del *dictum propositionis*).

Los *Nominales* no deben ser confundidos con los "nominalistas" del siglo XIV. El fundador del nominalismo, Guillermo de Ockham, no apreciaba demasiado la *consequentia Adamitorum*. Para él, ese tipo de consecuencia no era formal ni tenía mucha utilidad práctica. Ésta igualmente es la opinión del anónimo autor nominalista de la *Logica ad rudium* (hacia 1335) que lo sigue a la letra en este punto. En realidad, la *consequentia Adamitorum* divide a los fiosofos más allá del desacuerdo entre realistas y nominalistas. En el siglo XIV, Juan de Holanda (hacia 1369-1371), discípulo del *calculator* Guillermo de Heytesbury, sentó sobre ella la base de su teoría de las consecuencias. En el siglo XV, la teoría de Juan sufrió los ataques de un maestro de Erfurt, Herbordus de Lippia (hacia 1440) que denuncia allí un punto de vista "moderno". Hacia 1489, en cambio, los tomistas de Colonia denuncian, a su vez, como "antigua" la misma opinión.

La categoría histórica de *Nominales* es muy oscura. Para ciertos historiadores que identifican *Nominales* y nominalistas, se trata de Abelardo y su escuela. Se puede dudar de ello. Abelardo, en efecto, no es nominalista sino "no-realista". Por otra parte, sus propios sucesores, *Montani* y *Melidunenses*, tienen complejas relaciones con los "Nominales".

Al tratar de definir los contornos del pensamiento "nominal" tres rasgos son los que dominan. En primer lugar, a juzgar por ciertos documentos, es verdad que los "nominales" han sostenido una posición nominalista acerca de los universales. En segundo lugar, la problemática de los universales no es el único terreno donde se manifiestan. En tercer lugar, los diferentes dominios no pueden coordinarse en una teoría de conjunto como en el caso de los nominalistas del siglo XIV.

Las tesis de los *nominales* sobre los universales son conocidas como las *Positiones Nominalium*, contenidas en el manuscrito *Vaticano latino* 7678. El texto, que data de comienzos del siglo XIII, hace alusión a la *Física* y al *De anima* de Aristóteles, así como a Fārābī y a Ghazālī. No todo allí concierne a los universales. El anónimo autor del documento menciona diecisiete *positiones*, entre las cuales están "1) Consentimos que los universales como los géneros y las especies son nombres; 2) contra la opinión de los reales planteamos que no hay nada fuera de lo particular; 4) decimos, con Zenón, que el movimiento es imposible, lo que contradice la

enseñanza de Aristóteles en el final del sexto libro de la *Física*; 6) planteamos, con Zenón, que el ser se dice unívocamente de todo lo que es; 9) planteamos que el accidente contiene todos los universales; 10) contra Alfarabi planteamos que la gramática, la dialéctica y la retórica forman una sola ciencia; 17) finalmente, planteamos que toda ciencia es demostrativa y que ninguna ciencia es tópica". El lazo entre todas estas afirmaciones parece difícil de encontrar.

Es, quizá, en Alberto Magno donde se encuentra más información *articulada* sobre los *Nominales*. Según él, dos tesis generales caracterizan su posición. La primera es filosófica: concierne al status ontológico de los universales, la segunda es teológica: concierne al status de los "enunciables", la forma medieval de los *lekta* "incorporales" estoicos. En su tratado sobre *Los predicables*, Alberto (que habla en *pasado*) relata que, para los *Reales*, los universales eran cosas que presentan, por su simplicidad misma, una "aptitud para existir en muchos" y que "eran actualizados en muchos sea por la multiplicación de su diferencia divisiva, sea por la división de la materia"; en tanto que, para los *Nominales*, "los universales no estaban más que en el intelecto": según ellos, no podía haber una naturaleza común que se encuentre simultáneamente en muchas cosas. El origen de la naturaleza común estaba en la percepción de las semejanzas: "el intelecto percibía la semejanza entre la naturaleza de una cosa y la misma naturaleza específicamente idéntica en otra cosa y establecía, en sí mismo, una representación".

Tal como lo describe Alberto, el punto de vista de los *Nominales* correspondería a lo que se llama hoy la "filosofía de las semejanzas", no al nominalismo de estilo ockhamista. Como lo ha mostrado C. Panaccio, el ockhamismo no se reduce de ninguna manera a la *filosofía de las semejanzas* profesada en el nominalismo clásico de un Locke o un Hume. Estos últimos consideran que la objetividad de la semejanza entre las cosas singulares (*inter res*), que vuelve inútil la existencia de los universales *in rebus*, tiene un status fundacional irreductible; para Ockham, por el contrario, "la aprehensión de la semejanza, lejos de fundar la subsunción de dos objetos bajo un mismo concepto específico, la presupone" de manera que, según él, opuestamente a lo que sostendrá la filosofía de la semejanza desde Locke hasta Price, "la semejanza se explica en términos de *coespecificidad* más bien que a la inversa".

La segunda tesis de los *Nominales* concernía al problema teológico del artículo de fe. En efecto, para los teólogos del siglo XII la cuestión que se planteaba era la de saber si el objeto de la fe permanecía invariable

antes, durante y después de la Revelación. Dos respuestas eran posibles según se considere que ese objeto sea una cosa, por ejemplo un acontecimiento, o la frase nominal, no temporalizada, que corresponde a ese acontecimiento: su "enunciable". Los *Nominales* consideraban que el objeto de fe era un "enunciable" que permanecía siendo el mismo a través de las diversas realizaciones temporales, así como el mismo nombre permanece idealmente idéntico en sus diversos géneros o declinaciones. La teoría de la unidad del "enunciable" está fundada sobre la de la *unitas nominis* que caracterizaba a los *Nominales*. Si creemos en Alberto, uno de los que sostenían esta opinión no era otro que el fundador de la teología sistemática, Pedro Lombardo.

La distinción 41, capítulo 3 de las *Sentencias* de Pedro Lombardo da una respuesta bastante elíptica al problema de la unidad del artículo de fe: "Los profetas de los tiempos antiguos creían que Cristo nacería y moriría; nosotros pensamos, por el contrario, que él ha nacido y ha muerto. Nosotros y ellos no creemos, sin embargo, cosas diferentes, sino lo mismo. Agustín dice, en efecto, que los tiempos cambian y que, por este hecho, las palabras también cambian, pero que la fe no cambia". Sin nombrar al Lombardo, Tomás de Aquino, caracteriza también como "nominal" la doctrina de la unidad del "enunciable" (que él rechaza): "Nuestros predecesores nominales (*antiqui nominales*) consideraban como un solo y mismo enunciable que Cristo ha nacido (*Christum nasci*), que él estuviera todavía por nacer (*Christum esse nasciturum*) o que él haya ya nacido (*Christum esse natum*), pues lo que se significaba era lo mismo, a saber, el nacimiento de Cristo. Pero esta opinión es falsa"; "para sostener la inmutabilidad de la fe, decían que el enunciable que trata sobre el pasado, que es en el que nosotros creemos, y el enunciado que trata sobre el futuro, que es en el que creían los Profetas, son un único y mismo enunciable. Pero esto es falso" (*Summa theol*.,I,q.14,a.15 *ad 3m*).

En el estado actual de los conocimientos, más que el Lombardo es Pedro de Poitiers, su discípulo, quien parece haber sostenido la tesis "nominal" sobre los artículos de fe. Él escribe en sus propias *Sentencias* (III,21): "Lo que funda los artículos de fe son los contenidos proposicionales (*dicta propositionis*)", dicho de otro modo, las proposiciones infinitivas objetos de creencia, de afirmación o de actitud proposicional como "*Christum esse natum* o *Christum esse passum*". Puesto que "es esto mismo lo que ha creído Abraham, pero con otras palabras", en este caso "*Christum esse nasciturum* y *Christum esse passurum*".

6. Contra la dialéctica. Bernardo de Claraval (1090-1153)

Ingresó en Cister en 1112 y, en 1114 funda la abadía benedictina de Claraval que llegará a tener, en vida del propio Bernardo, ciento sesenta y cuatro filiales. Opuesto a la suavidad excesiva de la regla de Cluny, Bernardo es también un encarnizado adversario de las novedades dialécticas: hace condenar a Abelardo en Sens y hostiga a Gilberto de Poitiers en Reims.

La crítica de Bernardo a Abelardo procede de la misma reacción que la condenación de Juan Ítalos y, más tarde, la de Eustrato de Nicea en Bizancio. Se trata lisa y llanamente de un rechazo de la intromisión de la dialéctica en la teología.

Bernardo no parece haber advertido el peligro abelardiano. Su discípulo, Guillermo de Saint Thierry, es el que, al término de una minuciosa investigación (él pretendía haber tomado nota de todas y cada una de las "asersiones extrañas" de Abelardo), lo había incitado a escribir contra él, agregando, por otra parte, que no cabía duda para la victoria: "Te tiene recelo, este hombre, y te teme". Guillermo no había leído toda la obra del filósofo que denunciaba: había intentado sin éxito conseguir una copia. Para él, aterrorizado, Abelardo las escondía: "Hay todavía, por lo que escucho decir, otras obras del mismo autor: una intitulada *Sic et Non*, y otra *Scito teipsum*, cuya doctrina podría ser, yo lo temo, tan monstruosa como el título. Pero, se dice, que ellas escapan a la luz y aunque se busquen bien no se las encuentra". Puede sorprender el hecho de que el título mismo del libro que Abelardo ha consagrado a la ética —el socrático "Conócete a ti mismo— haya sido considerado monstruoso por Guillermo. En realidad, más que el precepto délfico, es el personaje mismo de Abelardo, su altivez, su orgullo y su obstinación que debieron parecer sospechosos al discípulo de Bernardo. Es, en todo caso, en el terreno moral, en un extraordinario panfleto *ad hominem*, titulado modestamente *Tratado sobre algunos errores de Abelardo*, que el Abad de Claraval da sus primeros golpes.

Orgulloso, blasfemo, loco y visionario, Abelardo es tomado por un "segundo Aristóteles", él ha querido hacer una *teología* y ha producido sólo una *estultología*. Él ha reducido la fe a una opinión ignorando que "si nuestra fe es dudosa, nuestra esperanza es vana"; ha "querido hacer de Platón un cristiano", en lo cual "se ha mostrado él mismo como pagano"; ha creído aportar una nueva revelación que "no tenía, en realidad, más que agua hurtada y pan robado"; ha "querido hablar de su propia ciencia, mientras que es propio del mentiroso hablar sólo según sí mismo"; y que "la Igle-

sia no quiere en absoluto un quinto Evangelio"; ha "puesto en ridículo y tratado como locura lo que hay de más santo y más espiritual en la fe".

La conclusión de Bernardo está a la altura de la invectiva. Es una conclusión militar: "¿Qué hay de más insoportable en sus palabras? ¿La blasfemia? ¿El orgullo? ¿Qué calificaremos como más criminal su imprudencia o su impiedad? Una boca que se permite hablar así ¿no merecería ser cerrada con golpes de palo más que reducida al silencio por una refutación reglada? ¿No debería todo el mundo levantar la mano contra él puesto que él osa levantarla contra todo el mundo?". La Iglesia continuará. Condenado en 1141 gracias a las intervenciones conjugadas de Bernardo y Jocelyn, arzobispo de Reims, Abelardo morirá un año más tarde en la Abadía de Cluny, donde Pedro el Venerable lo había acogido caritativamente.

Si bien Bernardo ha dado pruebas de una temible eficacia en su denuncia contra Abelardo, nos equivocaríamos si redujésemos su pensamiento únicamente a la querella antidialéctica. El cistersense, teólogo místico, predica una teología que combina de manera original los dos temas aparentemente contrarios de la humildad y la deificación, abriendo el camino a una nueva concepción de las virtudes que se reencuentra en Buenaventura y Meister Eckhart.

La redefinición bernardina de la humildad encierra un cambio profundo acerca de la jerarquía de las virtudes. Lejos de oponerse, la virtud filosófica y pagana de la magnanimidad y la virtud cristiana de la humildad acuerdan entre sí. Bernardo encuentra la síntesis ejemplar en la Virgen María. En el siglo XIII, Buenaventura desarrollará la teología bernardiana de la humildad como "rechazo o desprecio de sí mismo", en beneficio de la definición paradojal que hace de ella un "anonadamiento de lo creado".

La cuestión *De humilitate* disputada por san Buenaventura en 1255/1256 y el *Compendium de virtute humilitatis*, obra de un franciscano desconocido pero que depende muy estrechamente de Buenaventura, son los dos resultados de la perspectiva abierta por Bernardo: así como hay dos clases de ser, el de la naturaleza y el de la gracia, hay dos clases de humildad, la humildad de verdad, que nace de la consideración de nuestra "nihilidad", y la humildad de severidad, que nace de la conciencia del pecado, carente de la gracia. La humidad de verdad es la raíz de la paciencia, de la magnanimidad, de la constancia. Ella "observa a todas las criaturas como nada", y las tiene por nada y, "dominándolas", "pisotea toda la nulidad de los entes creados". Ella considera como nada toda grandeza y toda soberbia. En esto, el humilde actúa magnánimamente, trasciende todo lo creado por una "cierta elevación" que lo lleva a despreciar todas las cosas. "Por la intelección de la nulidad de toda criatura, el humilde separa su espíritu de la total vanidad de las especies creadas". Primer testimonio del término *nihileitas* en la literatura teológica latina, el *Compendium de virtute humilitatis* fusiona el "desprecio del mundo" de la espiritualidad cristiana con el "desdén por las cosas exteriores" de la grandeza de alma aristotélico-estoica; pero, este desprecio del mundo no es, como en los filósofos, una reivindicación de la grandeza del hombre, es, como lo quería Bernardo, un "anonadamiento del hombre y de todo lo creado delante de la grandeza de Dios".

Político, Bernardo predica la Segunda Cruzada (Vezelay, 31 de marzo de 1146), popularizando en el Occidente cristiano la idea de "guerra santa". Bajo su pluma, la guerra y la muerte toman una significación mística. Así escribe, a pedido de su primo Hugo de Payns, maestro de la orden de los templarios, un elogio de la nueva caballería (*En elogio de la nueva milicia*) donde desarrolla el tema de la conversión del caballero que sigue las etapas de una especie de geografía espiritual de Palestina.

Llamado a recorrer un itinerario que lo lleve a la muerte salvadora, el caballero templario debe atravesar sucesivamente *Belén* (reconocer a Cristo entre los hombres), *Nazareth* (seguirlo en verdad), el *Monte de los Olivos* y el *Valle de Josafá* (juzgarse a sí mismo con un *humilde* arrepentimiento para encontrar en Dios su *misericordia*, no su *severidad*), en suma, él debe vivir la gracia de Cristo en el *Jordán* para despojarse, después, voluntariamente con él en el *Calvario* y permanecer en el *Sepulcro*. El término es en Betania, en la unión de la acción y la contemplación. Recorriendo la "Tierra de la promesa", pasando de la vida a la muerte y de la muerte a la vida, el caballero del Templo "pasa" así "por las etapas constitutivas de la Salvación" (P. Y. Emery).

De una elevación admirable, el elogio del Templo no ha forzado el sentido de una historia que, a partir de la Segunda Cruzada, niega cada vez más obstinadamente las ambiciones de los *Francos*. La Tercera Cruzada (1187-1193) no alcanzará más que un frágil "statu quo", las siguientes serán estériles. Obligados a abandonar Tierra Santa después del terrible sitio de San Juan de Acre (1291), los Templarios desaparecerán bajo Felipe el Hermoso (1307-1314), un siglo y medio después de las inspiradas páginas de *El elogio de la nueva milicia*. A pesar de su intensidad, la reacción antidialéctica de Bernardo tendrá una eficacia todavía menos du-

rable. Apenas en algunos años más, la teología "escolástica" naciente, aquella del *Sic et Non* y de las *Sentencias*, tomará la delantera sobre la de la *scola Christi*. El lugar desde donde hablaba Bernardo no coincidía ya con aquel desde donde se elaboraban las ideas de su siglo. Predicador, Bernardo tuvo un lenguaje monástico en el espacio de una ciudad. El público *escolar* ya no lo escuchaba.

7. El nacimiento de la teología escolástica. Las Sentencias, Las Sumas

Si el primer autor de *Sentencias* (título probablemente heredado de Isidoro de Sevilla) parece haber sido Guillermo de Champeaux, el verdadero fundador de la teología sistemática es Pedro Lombardo (m. 22 de julio de 1160), obispo de París (1159), que redacta sus propias *Sententiae* en los años 1155-1157, después de haber participado en el Concilio de Reims en 1148. Compuesta en cuatro libros, las *Sentencias* redistribuyen, según un orden temático, el saber acumulado por los Padres de la Iglesia. Se trata de presentar las tesis, abriendo asuntos y siguiendo problemas. Cada cuestión ve oponerse "autoridades" de igual dignidad; así, se ponen en crisis los textos patrísticos, lo que permite ir hasta el fondo de una hipótesis o de un conflicto. La obra examina sucesivamente el misterio de la Trinidad (libro I), el problema de la creación (libro II), la Encarnación y la acción del Espíritu Santo (libro III), los sacramentos (libro IV). Pedro Lombardo, testimoniando un sentido del problema que se encuentra, en esta misma época, en el *Sic et Non (Sí y No)* de Abelardo, ha redactado, sin saberlo, *el* manual de teología de la Edad Media. A partir del siglo XIII, el primer trabajo del teólogo consistirá sólo en comentar las *Sentencias*; un Roger Bacon lamentará en este sentido que "el Maestro de *Sentencias*" haya terminado por prevalecer sobre las Santas Escrituras mismas.

El comienzo de lo que va a devenir el método escolástico ligado a Pedro Lombardo es el *Sic et Non (Sí y No)* de Abelardo. En una primera lectura, este texto no parece un "texto", es una colección de autoridades que reúne pasajes sacados de la Biblia, de los Padres de la Iglesia y de los decretos conciliares. Sin embargo, esta colección no es un simple florilegio. La forma de la *quaestio* practicada cada día en las escuelas de dialéctica se impone al orden de las materias: las autoridades agrupadas no se complementan sino que se contradicen y requieren un *sí* o un *no*. La dialectización de los contenidos se convierte en la nueva figura del saber. El pensamiento teológico ya no busca el consenso, ni la fidelidad mecánica a una letra fijada. Él avanza por la presentación en argumentos de discordancias cuidadosamente establecidas: *non solo diversa sed adversa*, los textos que se alegan no deben ser solamente "diferentes", deben "contradecirse". Una nueva forma de pensamiento, un nuevo horizonte intelectual aparecen: la razón no se opone a la fe o a la revelación, ella penetra el dato patrístico y lo pone a prueba. La razón disputante se apodera de la autoridad para convertirla en un momento de su propia discursividad. El ingreso de la lógica aristotélica en teología bajo la forma de cuestiones que nacen del texto, por afirmación o negación del mismo, transforma la exégesis en discusión razonada. El lector monástico se convierte en actor urbano. Ya no puede leerse más sin poner en *juego*, en una relación de palabras, lo que se enuncia interiormente. Tal como lo concibe Abelardo, el acto de pensamiento se vuelve, de esta manera, colectivo, un acto social que supone una disciplina impuesta a todos: la lógica. No se piensa solo. Para pensar, es necesario aprender a "sopesar el sentido de las palabras" (*vocum impositiones pensando*), a "distinguir los argumentos" (*argumentorum discretio*) y a "entablar la disputa" (*disputationis disciplina*). Este es el instrumento ideal de esta dialéctica social que aporta el texto de Pedro Lombardo. Un manual de discusión, hecho para *nutrir* la confrontación intelectual.

El alumno del Lombardo, Pedro de Poitiers (c.1130-1205), que enseña teología en París a partir de 1167, ha redactado también las *Sentencias*, repartidas en cinco libros con un esquema directriz más deshilvanado (I. Trinidad, II. Creación, III. Gracia, virtud, dones divinos, penitencia, IV. Cristología, V. Bautismo, confirmación, eucaristía, matrimonio, escatología). Cuidadoso de limitarse a las cuestiones susceptibles de ser discutidas en las escuelas, las *disputabilia*, Pedro de Poitiers confirma la nueva orientación de la teología hacia la discusión crítica y el intercambio argumentado. Un nuevo paradigma del saber toma su lugar y substituye a la lectura meditativa y solitaria de la Escritura practicada en los monasterios. La Escuela de las ciudades denunciada por san Bernardo es la escuela de la argumentación. Ella propone una teología socializada, construida sobre el choque de autoridades y el enfrentamiento de los intérpretes. La estructura del combate intelectual sucede a la de la contemplación. Es por este tipo de *práctica* que se moviliza la dialéctica. La dialectización del saber comienza por la de los corpus. Técnico en la utilización de la dialéctica en teología, Pedro de Poitiers comparte con Abelardo, Gilberto de Poitiers y Pedro Lombardo, la nueva visión del trabajo teológico que ubica a la lógica antes que la gramática y la retórica, la construcción de un

saber teórico por encima de la repetición de la Escritura. Las *Sentencias*, el *Sic et Non* son los manifiestos de una teología urbana hecha por maestros y estudiantes. Por esta razón, los cuatro autores son atacados por igual por Gauthier de Saint-Victor en su *Contra quator labyrinthos Franciae* (1180). Los "laberintos de Francia" son las nuevas vías del saber. Las vías de la lógica que van a transformar en profundidad toda la cultura superior de la Edad Media tardía. El recurso masivo de Pedro de Poitiers a las técnicas de discusión escolar (*sophismata, instantiae*), la introducción de problemáticas "nuevas" como la cuestión de lógica epistémica sobre el conocimiento divino (*Sent.* I,12: "¿Puede Dios saber algo que no sabe o saber más cosas de las que sabe?") que ilustrará en el siglo XIV Guillermo de Ockham, la introducción de los primeros elementos de la futura semántica "terminista" (distinción entre *significatio, copulatio* y *appellatio*) muestran la emergencia irresistible de una nueva mentalidad. Esta producción, independiente de la filosofía aristotélica y de la entrada de los corpus filosóficos greco-árabes, es el fruto específico de la "tradición europea originaria", el punto de llegada de la vena boeciana del Occidente latinófono. Con la traducción de los pensadores de la tierra del Islam, dos universos se encuentran: el de la filosofía peripatética, que se establecerá institucionalmente en las facultades de artes de las universidades del siglo XIII, el de la filosofía sistemática sentenciaria que dominará las facultades de teología. Ambas no dejarán de reencontrarse, enfrentarse, corregirse, limitarse y, en algunos casos, influenciarse.

Paralelamente a las *Sentencias*, los teólogos del siglo XII desarrollan nuevos géneros literarios: las *Sumas* y las *Reglas* o *Máximas* teológicas. La forma literaria de las *Reglas* está representada por el *De articulis fidei* de Nicolás de Amiens y las *Reglas del derecho celeste* de Alain de Lille; la de las sumas por Etienne Langton.

Maestro en teología en París desde 1180 hasta 1206, muerto en 1228 como Obispo de Canterbury, Langton ha dejado una *Suma*, a la vez que uno de los primeros comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

Como la mayor parte de las sumas de fines del siglo XII, la *Suma* de Etienne es una colección de cuestiones disputadas, reclasificadas en función de los grandes temas de la teología. La obra comprende dos grandes partes: la primera está consagrada a los predicamentos divinos, la segunda a la teoría de las virtudes. Contrariamente a Pedro de Poitiers, Etienne no se ocupa de los sacramentos ni casi tampoco de la escatología.

La *Suma* es una mina de reglas lógico-semánticas: Etienne es uno de los primeros teólogos medievales que distingue claramente entre significación y referencia (*suppositio* y no más *appelatio*, como en Anselmo) y que analiza la suposición en diversos modos "esenciales", "nocionales" o "personales" (*essentialiter-notionaliter-personaliter*). Él conoce la distinción entre "suposición simple" (*suppositio simplex*) y "suposición personal"; distingue entre "demostración personal" y "demostración esencial" (teoría de la deixis y de la anáfora); utiliza muchas veces la distinción, que será clásica, entre "notar, connotar y cosignificar".

Obra de un dialéctico, la *Suma* contiene un cierto número de discusiones teológicas o éticas, donde la lógica pasa a un segundo plano: una discusión de la teoría estoica de la igualdad de las virtudes, refutada por Abelardo, e importantes reflexiones acerca de la identificación de toda virtud con la gracia de justificación.

8. Nacimiento de la filosofía política. Juan de Salisbury (c. 1125-1180)

Nacido en Inglaterra, Juan de Salisbury ha estudiado en Chartres y, en dos estadías en París, ha escuchado a los más célebres maestros de la época, entre ellos a Pedro Abelardo. Secretario de Thomas Becket, ha tenido la experiencia directa de la vida pública antes de ser nombrado Obispo de Chartres. Ha dejado una obra importante, entre las cuales se destacan el *Metalogicon*, que contiene un relevamiento de las opiniones de sus contemporáneos sobre los universales, y un poema filosófico, el *Entheticus sive de dogmate philosophorum*, consagrado a la exposición de los grandes filósofos de la Antigüedad (estoicismo, epicureísmo, peripatetismo). El *Policraticus*, su tratado de filosofía y de teología política, ha sido traducido al francés por Denis Foulechat bajo el reinado de Carlos V. Es la obra más representativa del pensamiento político del siglo XII.

La doctrina política del *Policraticus* es la del decimotercer capítulo de la *Epístola a los Romanos*: existe un orden superior, establecido por Dios mismo, que se impone a todos, débiles o poderosos. Es necesario obedecer al príncipe, pues él es "ministro de Dios" sobre la tierra y está investido del "poder de la espada". Por su parte, el príncipe debe servir al pueblo, pues "toda la plenitud de la ley reside en el amor".

> He aquí la única, o por lo menos, la principal diferencia entre un tirano y un príncipe. El príncipe se conforma a la ley y, por su juicio, gobierna al pueblo del cual se siente su servidor. Cuando cumple todos los deberes de la cosa pública y soporta su carga, puede reclamar el primer lugar por el privi-

legio de la ley, y es elevado por encima de los otros hombres en proporción a las cargas universales que pesan sobre él, contrariamente a los otros individuos que permanecen prisioneros en sus asuntos individuales. En esta perspectiva, con todo derecho un poder es otorgado al príncipe sobre los que le están sujetos [...]. En esto, el hombre sigue a la naturaleza, que es la mejor de las guías para la vida.

La ley se impone al príncipe, expresión de la voluntad divina e "intérprete de la justicia", en la naturaleza misma de su función. Ligado a lo universal, garante de la equidad, el que detenta el poder no puede desear otra cosa que aquella que le dicta la consideración de su "ministerio". Él tiene, por esto mismo, el derecho de castigar.

En verdad la ley es un instrumento y un don de Dios [...], así todos aquellos que tienen un papel a desempeñar en la vida pública deben vivir según lo que ella prescribe, todos están rigurosamente sostenidos por la necesidad de preservar la ley . [...] El príncipe es el servidor del bien público y el guardián de la equidad, y, en este sentido, él tiene un papel público, en lo que mejora todos los errores y perjuicios y castiga los crímenes con una justicia imparcial [...] La presencia del príncipe es, pues, particularmente beneficiosa para aquellos que no tienen defensa pues sólo él se opone por la fuerza a aquellos que tienen la intención de hacer daño. Por esta razón, *él jamás desenvaina su espada inultilmente*, y si derrama sangre no debe recibir ningún reproche, pues, haciendo esto, él no se muestra como sanguinario; frecuentemente él mata sin merecer por ésto la reprobación o el nombre de homicida [...] En realidad, la espada del príncipe es *la espada de la paloma*, lucha sin animosidad, golpea sin cólera y marcha al combate sin alimentar amarguras. Puesto que así como la ley persigue al crimen sin odiar a las personas, el príncipe castiga rectamente a los culpables sin ceder a los impulsos de la pasión sino decidiendo de acuerdo a la suavidad de la ley.

Habiendo establecido el origen divino del "poder de la espada" —es decir, del "poder temporal"— Juan de Salisbury establece el principio de una organización de la sociedad en la cual el príncipe está sometido a la iglesia: servidor de Dios y del pueblo de Dios, el príncipe está necesariamente al servicio de la clase sacerdotal, única que detenta el "poder espiritual". La tesis reposa sobre el episodio bíblico de las dos espadas (Lc.22, 38), caro a san Bernardo.

Diez años antes del *Policraticus*, el episodio neotestamentario de las dos espadas había inspirado a Bernardo de Claraval: el paralelo del sacerdote y del soldado que ha nutrido toda la ideología pontifical de la Edad Media. Dirigiéndose al Papa, Bernardo escribía en *De Consideratione*, IV, 3):

La espada le pertenece y usted puede dirigirla según su voluntad, pero no por su propia mano: de otro modo, si ella no le perteneciera de ninguna manera, cuando los apóstoles dijeron a nuestro Señor: "Hay aquí dos espadas", Él no les habría respondido: "Es suficiente", sino que les habría dicho, más bien: "Es mucho". Es, pues, verdadero que las dos espadas, la espiritual y la material, pertenecen efectivamente a la Iglesia, pero ésta debe ser levantada para la defensa de la Iglesia y aquélla por la autoridad de la Iglesia; la espiritual por la boca del sacerdote, la material por la mano del soldado.

9. Primeros encuentros con el Islam

9.1. Adelardo de Bath (m. c. 1142). Hermann de Carintio (fl.1143)

El inglés Adelardo de Bath, autor de importantes *Cuestiones naturales* y de una obra en prosa y versos alternados, *De eodem et diverso* (*Lo mismo y lo otro*), que opone el amor del mundo (representado por el personaje alegórico *Philocosmie*) y el amor de la sabiduría (representado, como en Boecio, por la figura femenina de *Philosophie*), es también la primera muestra de la influencia árabe en el Occidente latinófono. Traductor de árabe, frecuenta directamente un pensamiento nuevo, el cual asegura haber asimilado. Sus traducciones son, sobre todo, de textos científicos —prueba de que la primera aproximación de los *Latini* a los árabes concierne más a las ciencias de la naturaleza que a la filosofía especulativa y a la psicología que introducirán los toledanos.

Entre las traducciones de Adelardo, se recordarán las *Tablas astronómicas* de al-Khwarizmi, una introducción a la astrología de Abu Ma'shar, máximas astrológicas atribuidas a Ptolomeo, un tratado sobre los talismanes mágicos de Thabit ibn Qurra, y, entre los textos griegos preservados en árabe, los *Elementos* de Euclides.

Aunque muchas veces él haya enunciado su deuda de conjunto con respecto a los árabes —ha escrito: "He pasado siete años estudiando en detalle los trabajos de los árabes"—, y, en su tratado sobre el astrolabio, haya anunciado su intención de "escribir en latín lo que él había aprendido en árabe", y, en sus *Cuestiones naturales*, declare que "desarrolla el punto de vista de los árabes y no el suyo propio", no cita ningún texto en particular.

A juzgar por ciertos pasajes de sus obras, Adelardo ha residido en

Publicado en la edición de 1508 con el título de *Liber Avicennae in primis et secundis substantiis et de fluxu entis*, esta obra, que no debe confundirse con el *Liber de causis*, es un centón de pasajes emparentados con Dionisio, Agustín y Eriúgena mezclados con textos auténticos de Avicena. Exponiendo la doctrina eriugeniana de las teofanías en el cuadro de la teoría aviceniana de las Inteligencias; mezclando de manera inextricable la noción de un Dios "que se crea a sí mismo" en su propia Revelación con la concepción de una emanación necesaria de todos los efectos entre los cuales la Primera Inteligencia pre-contiene las razones inteligibles; combinando el sistema de las Ideas divinas y de las teofanías angélicas con la serie descendente de las causas secundarias donde se difunde la unidad reflejada de salidas y contemplaciones, fundando luego sobre esta base jerárquica la iluminación aviceniana en una iluminación agustiniana hecha para un mundo sin mediación en el cual ninguna criatura se interpone entre el alma y Dios, este libro que no es ni de Avicena, ni de Dionisio, ni de Agustín, ni de Eriúgena, propone una síntesis de todas las formas de neoplatonismo, donde el cristiano, confirmado por el árabe, viene a justificar, en un rodeo final, a tal neoplatonismo. Los *Soliloquios* (I,8,15) como factor explicativo último de una psicología aviceniana del conocimiento leída a través de Dionisio y Eriúgena, tal es el singular producto de un texto cuádruplemente apócrifo.

Próximo, en su principio, al *De anima* de Gundissalinus, pero más extremista que él en su método, esa joya de la intertextualidad medieval, ofrece sin embargo, a su manera, una alternativa. De hecho, allí donde Gundissalinus realizaba un pasaje obligado de la ciencia a la sabiduría, del conocimiento natural al conocimiento sapiencial, el *Liber* deja al intelecto del hombre rebajado por las imágenes (*depressus phantasiis*) e incapaz de conocer a Dios; sin embargo, esta limitación tiene, por decirlo así, una compensación: la de fundar el conocimiento natural en la iluminación divina. Este es el lugar de Agustín y el papel de los *Soliloquios*: si la "tierra" no es "iluminada por el sol, queda invisible", las "disciplinas" quedan ciegas sin la asistencia de Aquel que a la vez "es, brilla y *hace comprender*". Frente a las doctrinas de Gundissalinus y a su apología del conocimiento excesivo que tiene el nombre de "sabiduría", el lugar reservado por el *Liber* a la iluminación trascendente en el puro dominio del conocimiento natural, es el segundo polo del avicenismo latino. Entre estas dos mitades de una misma herencia se juega la influencia de Avicena en la Edad Media.

11. Últimas resistencias. Alain de Lille (c.1120-1202/1203)

Maestro en París en los años 1170-1180, probablemente sobre la montaña Santa Genoveva, Alain de Lille es el último representante de la escuela porretana y, a su manera, la síntesis de todas las corrientes (a veces contradictorias) del pensamiento del siglo XII. San Bernardo y Abelardo están, a la vez, en él. Apologista riguroso, ha perseguido con su rayo no solamente a los cátaros y valdenses, sino también a los judíos y a los musulmanes (*De fide catholica*). Lejos de Abelardo, él afirma sin dudar que los "sarracenos o paganos" no están "conducidos por la razón, sino arrastrados por su querer". Escritor, practica con talento todos los géneros de la expresión literaria: de la alegoría poética *De planctu naturae* (*La lamentación de naturaleza*), donde persigue a los sodomitas, a la suma teológica (*Summa quoniam homines*), pasando por los *Regulae Caelestis iuris*, obra revolucionaria por su forma que propone una axiomatización de la teología. Poderosamente enraizado en la cultura más típicamente latina del siglo XII, su obra, que enlaza el platonismo de Calcidio y de Macrobio pero también a Boecio, al *Asclepius*, y a la tradición de las artes liberales, no es sólo el punto de llegada de las grandes tentativas filosófico-teológicas de la Escuela de Chartres y de la Escuela porretana, sino también la última gran manifestación de un pensamiento latinófono no penetrado de influencias árabo-musulmanas. Es la obra de un resistente.

Concebido como un conjunto articulado de ciento treinta y cuatro proposiciones, analizadas, comentadas o demostradas en una serie de desarrollos individuales, las *Regulae Caelestis iuris* presentan puntos comunes con el *Liber XXIV Philosophorum*: la regla III, "La mónada engendra la mónada y refleja sobre sí misma el fuego de amor", corresponde a la proposición I del *Libro*, o la regla VII, "Dios es una esfera inteligible cuyo centro está en todos lados y la circunferencia en ninguno", evoca la proposición II, sin repetirla, no obstante, palabra por palabra (la proposición II del *Libro* habla de una "esfera infinita" y no de una simple "esfera inteligible").

La cultura greco-árabe de Alain es problemática. En el *De fide catholica* cita los *Aphorismi de essentia summae bonitatis*, título que evoca el *Libro del Bien puro*, título árabe del *Libro de las causas*, para extraer de él dos tesis: "el alma está en el horizonte de la eternidad y antes del tiempo" y "las cosas son destructibles en razón de su corporeidad, no de su incorporeidad", que, efectivamente, corresponde más o menos literalmente a la proposición 2, 22 ("El ser que está después de la eternidad y por encima del tiempo es el alma, puesto que está más bajo en el horizonte de la

eternidad y por encima del tiempo") y a la proposición 10 (11), 102 ("las cosas destructibles provienen de la corporeidad [...] no de una causa inteligible y eterna) del *Libro de las causas*. Cita igualmente un *Logos téleios* que atribuye a Mercurio: "El mismo Mercurio, en el libro titulado *Logostileos* es decir *Verbo perfecto* escribe: "El Dios supremo ha hecho un segundo Dios, y lo ha amado como a su Hijo único, y lo ha llamado Hijo de su Bendición eterna". ¡No ha dicho "ha engendrado" sino "ha hecho"!" (III, 3) *Logos teleios* es el título griego de la obra de Pseudo Apuleyo traducida al latín bajo el título de *De hiera ad Asclepium*. Agustín (*Ciudad de Dios*, VIII, caps. 23-24) y Lactancio (*Instituciones divinas*, IV, cap.6) conocían la obra. Alberto Magno, que la atribuye a Hermes Trimegisto, la cita con el título de *Liber Dehlera ad Asclepium*.

¿Ha conocido Alain el *Liber XXIV Philosophorum*? Ciertos autores lo ponen en duda. Sin embargo, no se ve qué otro texto que el *Libro de los XXIV filósofos* podría haber trasmitido las dos proposiciones del "*Liber Hermetis*" al que se refiere.

11.1. El enigma del Liber XXIV Philosophorum

Traducido o compilado en Toledo en el siglo XII, el *Libro de los XXIV Filósofos* ha sido considerado por mucho tiempo como uno de los más grandes textos de la literatura hermética medieval. Sus orígenes son muy misteriosos (se piensa hoy en la tercera parte, perdida, del *De philosophia* de Aristóteles). Su autor es desconocido. Presentado en el *Prólogo* como el fruto de la reunión de veinticuatro sabios que buscan "de común acuerdo establecer algo seguro acerca de Dios", la obra se compone de veinticuatro tesis o proposiciones, cada una seguida de un "comentario". Probablemente englobado en las prohibiciones que golpearon a Aristóteles en París en los primeros años del siglo XIII, el *Libro* no tuvo una fortuna menos incierta. Muchas de sus definiciones han sobrevivido a la Edad Media. Es el caso, particularmente, de la segunda definición, citada por Alain de Lille, y la más conocida de todo el conjunto, puesto que sus huellas se reencuentran hasta Pascal y Leibniz. Según Aristóteles (*Metafísica*, I,5, 986 b 21), la identificación de Dios y del Universo había sido profesada por Jenófanes. La idea de una "esfera infinita" era, sin embargo, extraña al pensamiento antiguo. Más que una asimilación de Dios al Cielo que contiene todo sin ser contenido por nada, la proposición apunta, por una comparación llena de imágenes, a la incorporeidad del Principio divino, infinito, puesto que su centro está en todos lados, trascendiendo toda percepción sensible y puesto que su circunferencia no ocupa ningún

lugar determinado. Como para el conjunto del Libro, el texto de la definición existe en dos versiones: una primitiva, anterior a las condenaciones parisinas de Aristóteles, la otra expurgada (probablemente hacia fines del siglo XIII). Reproducimos aquí las dos, comenzando por la versión original.

> *Dios es una esfera infinita cuyo centro está en todos lados y la circunferencia en ninguno.*
>
> Esta definición ha sido dada en forma de imagen, tomando como centro la Causa primera misma, en su vida propia. Pues, seguramente, el círculo de su manifestación es arriba, en o más allá del límite. Por esta razón su centro está en todos lados, puesto que no tiene ninguna dimensión asignable a las realidades comunes. Si, pues, ella [el alma] se pregunta cuál es la circunferencia de su esfericidad, deberá decirla elevada al infinito, pues todo ló que es sin dimensión es como fue el creador desde el comienzo, y así ella no tiene término en ninguna parte. Así se demuestra esta proposición.
>
> Esta definición ha sido dada en forma de imagen, representándose como continua la Causa primera en su vida propia. Pues, seguramente, el Término de su extensión es a la vez por encima, en y más allá del límite. Por esta razón su centro está en todos lados, puesto que no hay ninguna dimensión en el alma. Si, pues, ella [el alma] se pregunta cuál es la circunferencia de su esfericidad, deberá decirla elevada al infinito, pues todo lo que es sin dimensión es como fue el comienzo de la creación, y así ella no tiene término en ninguna parte.

En la séptima de sus *Reglas del derecho celeste*, Alain de Lille reformula la proposición II. Impone al texto caótico del *Libro*, un sentido unívoco: Dios es una esfera inteligible, es decir, un ser infinito, eterno e inmenso que mueve todo el universo.

> Dios es una esfera inteligible cuyo centro está en todos lados y la circunferencia en ninguno. Esta regla se demuestra por la regla V: Sólo la Mónada es el alfa y el omega sin alfa ni omega. Es, en efecto, porque no tiene comienzo ni fin que Dios recibe el nombre de "esfera". De hecho, lo propio de la forma esférica es no tener ni comienzo ni fin. Sin embargo, Dios no es una esfera corporal, sino una esfera inteligible. Cuando nosotros decimos que Dios es una esfera, no debemos dejarnos conducir por las imágenes, al punto de figurarnos que él es una esfera sobre el modelo de los cuerpos. Por el contrario, bajo la conducción de la inteligencia, nosotros debemos comprender por la razón que él es llamado "esfera" porque es eterno. La siguiente

dice: "cuyo centro está en todos lados y la circunferencia en ninguno". Noten la diferencia entre una esfera corporal y una esfera inteligible. En una esfera corporal, el centro, a causa de su pequeñez, casi no ocupa espacio, en tanto que la circunferencia está situada en una pluralidad de lugares. Para la esfera inteligible sucede lo contrario: su centro está por todos lados, su circunferencia en ninguno. La criatura es llamada "centro", porque así como el tiempo comparado a la eternidad es considerado un instante, así en relación a la inmensidad de Dios, la criatura es un punto o un centro. La inmensidad divina es llamada "circunferencia" pues, ya que dispone y organiza todo, de cierta manera rodea todo y contiene todo en los límites de su inmensidad. He aquí una última diferencia entre las esferas corporal e inteligible: el centro de una esfera corporal es inmóvil, su circunferencia es móvil; el centro de una esfera espiritual es móvil, su circunferencia es inmóvil, pues, al permanecer estable, Dios da el movimiento a todas las cosas.

Aún si muchas *Reglas teológicas* han sido evocadas más allá del sentido que su autor le dio —es el caso de la regla IX, "Todo lo que es en Dios es Dios", invocada por los beguinos rheno-flamencos para fundar su teología de la unión mística, "ser Dios en Dios", según la palabra de Hadewijch de Anvers (fl.1240)—, las "máximas" de Alain han forjado un arsenal de axiomas para los teólogos del Medioevo tardío y han contribuido, más que cualquier otra cosa, a la transformación de la antigua ciencia sagrada (*Sacra pagina*) en una auténtica "ciencia teológica" operada en el comienzo del siglo XIII.

Por la utilización masiva de la ontología aristotélico-boeciana, por la generación del empleo de la lógica y de la gramática en teología, por la profundización de la reflexión sobre la "trasferencia" (*translatio*) del lenguaje categorial *in divinis* comenzada por Escoto Eriúgena, Alain de Lille ha afirmado la especificidad del pensamiento medieval latinófono antes de la llegada de las fuentes árabes (Avicena, Averroes). Su obra es el testigo supremo de la tradición boeciana de la filosofía griega, el último producto de la *aetas boetiana*.

8. El siglo XIII

Comenzado en 1214 con el choque de Bouvines (victoria de Felipe Augusto sobre Otón de Brunswick, el conde de Flandes y el conde de Boulogne aliados de Juan sin Tierra, derrotado poco antes en La Roche-aux-Moines), el siglo XIII, el "siglo de santo Tomás" y de la "escolástica", ve sucederse las semiderrotas en Tierra Santa: V Cruzada (1217-1219), detenida por la incapacidad del legado pontificio Pelagio; VI Cruzada, cuyos resultados positivos obtenidos gracias a la diplomacia de Federico II de Hohenstaufen (tratado de Jaffa, 11 de febrero de 1229, que estipula la restitución de Jerusalén por el sultán al-Malik al-Kamil) son malgastados por la guerras civiles de 1229-1244, que desembocan en el total desmembramiento del reino y en la pérdida —esta vez definitiva— de Jerusalén, vuelta a tomar por los soldados khwarizmines del sultán de Egipto. Vienen a continuación los tiempos del fracaso a secas, después el de la derrota. La VII Cruzada mandada por Inocencio IV (concilio de Lyon, 1245) acaba en la capitulación del ejército conducido por Luis IX (1214-1270, rey en 1226) después de la terrible batalla de La Mansoura. De 1250 a 1291 los establecimientos francos de Siria-Palestina se desgarran, el sultán (mamluk) Baïbars retoma uno tras otro los lugares del interior (Krak de los Caballeros, 1271) o de la costa (Antioquía, 1268). La VIII Cruzada, conducida por Luis IX contra Túnez, se acaba con la muerte del rey (1270). El 28 de mayo de 1291, la caída de San Juan de Acre llevada a cabo por los Templarios hacen doblar las campanas en los asentamientos francos. Desdichado en Tierra Santa, el celo de los cruzados se emplea en Europa occidental en una serie de *Cruzadas de substitución* como las Cruzadas contra los cátaros *albiguenses* predicada por Inocencio III —saqueo de Beziers (1209), de Narbona y de Carcasonne por Simón de Montfort; toma de Aviñón, 1226, por Luis VIII el León (1187-1226, rey en 1223)— tratado de París, 1229.

Religiosamente, los años 1200-1300 están marcados por el desarrollo de dos órdenes mendicantes: los dominicos o "hermanos predicadores" de Domingo de Guzmán, muerto en 1221, aprobados por Honorio III en

1217, nacidos en el contexto de la lucha contra los cátaros; los franciscanos o "hermanos menores" de Juan Bernardone, *alias* Francisco de Asís, muerto en 1226, que les da una regla fundada sobre la pobreza y la humildad (1223): "Los hermanos no deben poseer nada, ni casa, ni tierra, ni ninguna otra cosa. Como peregrinos y extranjeros en este mundo, sirviendo al Señor en la pobreza y la humildad, irán a buscar su alimento con confianza, sin ruborizarse, porque el Señor, para nosotros, se ha hecho pobre en este mundo".

El siglo XIII asiste también a la creación de las universidades, una oleada de traducciones nuevas sobre Aristóteles y Averroes, el vuelo de la lógica llamada "terminista", el apogeo de las técnicas pedagógicas (cuestiones disputadas) y de las formas literarias creadas al final del siglo XII (*Comentarios de las Sentencias, Sumas Teológicas*), la puesta a punto de nuevos instrumentos conceptuales, las resistencias (condenaciones parisinas de 1277) y la asimilación de la filosofía natural peripatética.

1. El corpus filosófico escolástico

1.1. El platonismo

Los años 1200 no agregan prácticamente nada al corpus platónico del siglo XII. Al comienzo del siglo XIII, las únicas obras accesibles de Platón son el fragmento del *Timeo*, traducido por Calcidio, el *Menón* y el *Fedón* traducidos por Enrique Aristipo de Catania. Citados por Enrique Bate, Bertoldo de Mosburgo, Petrarca, Nicolás de Cusa y Coluccio Salutati, estos dos textos, de los cuales la tradición manuscrita actual no lleva más allá de los años 1300, no han tenido una difusión significativa en el siglo XIII.

La verdadera difusión de Platón se realizará solamente en el siglo XV. Comienza con la traducción de la *República* por el emigrado bizantino Manuel Chrysoloras (hacia 1402) asistido por Uberto Decembrio (es otro Decembrio, Pedro Cándido, quien, más tarde, revisará el texto). Prosigue con Leonardo Bruni (que traduce el *Fedón*, el *Gorgias*, el *Critón*, la *Apología de Sócrates*, las *Cartas*, y el discurso de Alcibíades en el *Banquete*). Y concluye con las traducciones de Platón y de Plotino por Marsilio Ficino (1484).

Las referencias de los escolsticos del siglo XIII al *Menón* y al *Fedón* son de segunda mano. Tal sustitución explícita de Roberto Grosseteste (hacia 1220) a una "objeción de Platón en el libro intitulado con el nombre de Menón" (= *Menón*, 80d), muy literal, revela, en el análisis, una cita

del Comentario de Temistio sobre los *Segundos analíticos* de Aristóteles. La referencia del *De anima* de Alberto el Grande a la doctrina de la reminiscencia defendida por "Menón el pitagórico" —no menos, por otra parte, que por "todos los platónicos, y muchos estoicos"— implica menos la lectura directa de la obra platónica que la combinación de datos dispersos sacados de Cicerón, de Boecio, de Agustín y de Nemesio de Émesa (*De natura hominis*). Es, pues, un corpus reducido que, en la Edad Media, asegura el soporte textual de la difusión del Platón histórico. El resto no es más que citas enlazadas o doxografías antiguas y patrísticas (Agustín, Arnobio).

Último testimonio del platonismo de Platón, un *Summarium librorum Platonis*, traducción fragmentaria de un resumen de los diálogos de Platón compuesto en el siglo II, preservado en el ms. Vatican Reg. Lat. 1572, permanece inédito. Éste no era ciertamente conocido en el siglo XIII.

Si el platonismo medio es ampliamente accesible a través de los testimonios de Cicerón, de Séneca, de Aulo Gelio, de Apuleyo y del pseudo-Apuleyo (*Asclepius*), el neo-platonismo es conocido por diversas líneas: indirectamente, por Calcidius, Mario Victorino, Boecio, Marciano Capella y otros Firmicus Maternus; directamente, por la traducción de los *Elementos de física* de Proclo, traducidos en 1160. El siglo XIII agrega las traducciones de Guillermo de Moerbeke: los *Tria opuscula*, terminados en Corinto en 1280, el *Comentario sobre el Parménides*, terminado en Grecia entre 1280 y 1286, la *Elementatio theologica*, terminada en Viterbo en 1268.

La traducción del *In Parmenidem*, verdadera mina de fuentes platónicas, casi no ha circulado fuera de Bertoldo de Mosburgo y de Nicolás de Cusa, que la ha tenido en mano desde 1438, pero no parece haberla utilizado verdaderamente más que en 1458-1464, después de la publicación, en 1440, de su gran obra: *La docta ignorancia*.

Además de Proclo, los comentadores neoplatónicos de Aristóteles son igualmente introducidos: Ammonio, Simplicio, Juan Filópono, sin olvidar los bizantinos, Eustrato de Nicea y Miguel de Éfeso.

Para los comentadores griegos, la herencia del siglo XII está constituida por el comentario de Temistio sobre los *Segundos analíticos*, traducido del árabe por Gerardo de Cremona (antes de 1187), de los fragmentos del pseudo-Alejandro de Afrodisia sobre los *Segundos analíticos*, I (una compilación de textos extraídos del comentario de Juan Filópono), el pseudo-Alejandro sobre las *Refutaciones sofísticas* (otra compilación parcialmente sacada de Miguel de Éfeso), ambas traducidas del griego por

Jaime de Venecia hacia 1125-1150. Gracias al trabajo incansable de Guillermo de Moerbeke, el siglo XIII accede, además, a los comentarios de Alejandro sobre los *Meteorológicos* (1260) y el *De sensu* (1260-1270), a los comentarios de Temistio (1267) y de Juan Filópono (1268) sobre el *De anima*. A esto Guillermo agrega el *Comentario sobre el Peri Hermeneias* del alumno de Proclo, Ammonius Hermias, traducido en Viterbo (1268), y los *Comentarios* de Simplicio sobre las *Categorías* (antes de 1266) y el *De caelo* (1271).

El *In praedicamenta Aristotelis* de Simplicio es de una importancia capital para la doxografía del pensamiento griego, porque el texto abunda en referencias de todas clases, entre las cuales figuran Boethus, Andrónico, Archytas, Alejandro de Afrodisia, Teofrasto, Plotino, Damascio, el *Pequeño comentario* "por preguntas y respuestas" de Porfirio sobre las *Categorías*, su segundo y *Gran comentario* llamado "a Gedalius", finalmente y sobre todo Jámblico, el discípulo de Porfirio. No parece, sin embargo, que haya habido alguien notable que lo haya utilizado de Tomás de Aquino.

La colección de comentarios sobre la *Ética Nicomaquea* compilada en Bizancio hacia el final del siglo XII, que comprende los *Comentarios* de Miguel de Éfeso sobre los libros V, IX y X, y de Eustrato sobre los libros I y VI, es traducida del griego en 1246-1247 por Roberto Grosseteste al mismo tiempo que la primera versión completa de la *Ética Nicomaquea*.

1.2. Aristóteles

La obra de Aristóteles no ha sido conocida en su casi totalidad más que al final del siglo XII. En realidad, lo que no deja de tener consecuencias para la historia del aristotelismo medieval, la obra de Avicena ha sido conocida antes que la del Estagirita, porque los traductores de Toledo se interesan más en la filosofía árabe-musulmana y judía que en el *corpus aristotelicum*. La entrada de Aristóteles ha sido, pues, preparada y luego acompañada por la de los peripatéticos árabes. Con el filtro de Avicena o el de Averroes, el "aristotelismo" no ha existido jamás en estado puro: el movimiento de desplatonización de Aristóteles cumplido por Tomás de Aquino fue realizado sobre los pasos de Ibn Rushd, como el de replatonización del Estagirita realizado por las primeras generaciones de maestros del siglo XIII fue hecho sobre los de Ibn Sînâ.

Aparte de las tradiciones interpretativas, la historia de la formación del *Aristoteles latinus* está dominada por un juego complicado entre factores perturbantes —las oleadas de traducciones sucesivas, la incorporación

de numerosos apócrifos y pseudoepígrafes— y los principios de lectura que tienden a neutralizar los efectos —el texto aristotélico es progresivamente fijado, por la técnica misma del comentario, en conjuntos homogéneos, eternizados, sin historia interna. Hay de este modo una contradicción latente entre la imagen ideal del *referente textual* aristotélico y los avatares de su transmisión efectiva.

Los medievales han pensado, en general, que Aristóteles había *compuesto* orgánica y completamente sus obras (M.-D. Chenu). No han tenido idea de la génesis interior del corpus ni la de las condiciones concretas de su composición. Con Averroes y Tomás de Aquino, el método del Gran comentario fundado sobre la fragmentación del texto y luego sobre su recomposición por divisiones y subdivisiones lógicas ha impuesto la idea de que las obras del Estagirita presentaban un plan perfectamente ordenado, allí donde, por el contrario, la composición no tenía nada de intrínsecamente ligado. Esta visión del texto ha inspirado por mucho tiempo nuestros principios de lectura; ella ha dejado de predominar con los trabajos de Werner Jaeger.

Si se observa su destino a partir del siglo XII el *Aristoteles latinus* presenta tres rostros distintos: linguístico, cultural y filosófico. El Aristóteles greco-latino es adquirido en dos etapas: está, en primer lugar, el Aristóteles del período tardo-antiguo y de la Alta Edad Media, el Aristóteles de Boecio y luego, en el siglo XII, las nuevas traducciones greco-latinas, frecuentemente lacunarias o difíciles, de Jacobo de Venecia. A partir del siglo XIII, el trabajo de Guillermo de Moerbeke abre un período de revisión y crítica textuales. Entre estos dos extremos se encuentra, a comienzos del siglo, el Aristóteles árabe-latino —el de Averroes— con Miguel Escoto.

En el comienzo del siglo XIII, es conocido el conjunto de la obra de Aristóteles. Ciertas traducciones lógicas de Boecio, perdidas durante mucho tiempo, son recobradas (*Primeros analíticos*; *Tópicos*; *Refutaciones sofisticas*); con la traducción de los *Segundos analíticos*, por Jacobo de Venecia (hacia 1125-1150), estos textos toman el título de *Logica nova*. Los *Libri naturales* —especialmente, la *Física*, el *De anima*, el *De caelo* y la *Metaphysica*— están disponibles. Los escritos biológicos también. Con el curso del tiempo, van a aparecer muchas traducciones, algunas compiten, otras se completan.

Traducciones y traductores (los traductores de las versiones árabe-latinas están en negrita).

Categorías (Boecio, hacia 510-522; Moerbeke, 1266); *Peri hermeneias* (Boecio; Moerbeke, 1268); *Primeros analíticos* (Boecio; anónimo, siglo XII); *Segundos analíticos* (Jacobo de Venecia, hacia 1125-1150; *Translatio Ioannis*, antes de 1159; **Gerardo de Cremona**, antes de 1187; Moerbeke, hacia 1269); *Tópicos* (Boecio; anónimo, siglo XII); *Refutaciones sofísticas* (Boecio; Jacobo Venecia; Moerbeke, hacia 1269).

Física (Jacobo de Venecia; *Physica Vaticana* [fragmento], siglo XII; **Gerardo de Cremona**; **Miguel Escoto**, hacia 1220-1235; Moerbeke, hacia 1260-1270); *De caelo* (**Gerardo de Cremona**; **Miguel Escoto**; Roberto Grosseteste [fragmento], después de 1247; Moerbeke); *De generatione et corruptione* (*translatio vetus*, siglo XII; **Gerardo de Cremona**; Moerbeke, antes de 1274); *Meteorológicos* (Enrique Aristipo, hacia 1162 [libro IV]; **Gerardo de Cremona** [libros I-III]; Moerbeke, antes de 1268).

De anima (Jacobo de Venecia; **Miguel Escoto**; Moerbeke, antes de 1268); *De sensu* (anónimo, siglo XII; Moerbeke); *De memoria* (Jacobo de Venecia; Moerbeke); *De somno* (anónimo, siglo XII; Moerbeke); *De longitudine* (Jacobo de Venecia; Moerbeke); *De iuventute* (Jacobo de Venecia; Moerbeke); *De respiratione* (Jacobo de Venecia; Moerbeke); *De morte* (Jacobo de Venecia; Moerbeke).

De animalibus (**Miguel Escoto**, *Historia*, *Partes* y *Generaciones de los animales*, antes de 1220; Moerbeke, 1260; anónimo [Partes de los animales] siglo XIII).

Metafísica (*Vetustissima translatio* [libros I a IV, 4, 1007 a 31] Jacobo de Venecia; *Media* [sin *K*] anónimo, siglo XII; *Nova*: [sin *K*, *M* y *N*] **Miguel Escoto**; *Vetus* [revisión de la *Vetustissima* de I a III, 998 b 23, el resto no está revisto], hacia 1220-1230; Moerbeke [con el libro *K*], antes de 1272).

Ética Nicomaquea (*Vetus*: anónimo [libro II-III], siglo XII; *Nova*: anónimo [libro I + fragmentos de los libros II-X], comienzo del siglo XIII; Roberto Groseteste, 1246-1247; Revisión de Groseteste: anónimo [Moerbeke?], 1250-1260); *Ética a Eudemo* (anónimo [cap.VII. 14 junto a *Magna moralia*, II. 8, bajo el título de *Liber de bona fortuna*], siglo XIII; anónimo [fragmentos], siglo XIII); *Política* (Moerbeke [primera version, libros I-II], hacia 1260; Moerbeke [texto completo]; hacia 1260); *Económicas* (anónimo, finales del siglo XIII; Durand de Auvernia, 1295).

Retórica (anónimo, siglo XIII; **Hermann el Alemán**, hacia 1256; Moerbeke, antes de 1270); *Retórica de Alejandro* (anónimo, siglo XIV; anónimo, siglo XIV); *Poética* (Moerbeke, 1278).

En la multiplicidad de sus traducciones el texto de Aristóteles pierde en mayor o menor medida su identidad. El fenómeno aparece claramente con la *Metafísica*. Si se consideran, por ejemplo, los tres comentarios que le ha consagrado Roger Bacon durante su estadía en París (1237-1247) —*Quaestiones supra undecimum Primae philosophiae*, *Quaestiones supra libros Primae philosophiae Aristotelis*, *Quaestiones alterae supra libros Primae philosophiae Aristotelis*—, se constata que se han utilizado muchos textos de base. La primera serie de cuestiones, que trata sobre los *once* libros de la "filosofía primera", corresponde, evidentemente, a la *Metafísica nova* (árabe-latina) traducida por Miguel Escoto: no comprende, en efecto, ni el actual libro XI (*K*), ni los actuales libros XIII (*M*) y XIV (*N*). El libro XI es pues aquí el libro *L* (es solamente con Moerbeke que *K* —hoy en día considerado inauténtico— será integrado). La segunda serie de cuestiones, que trata sobre los libros I-II y V-X, toman igualmente por base la *Nova translatio*, completada aquí o allá por la *Vetustissima*. La tercera serie, en cambio, que trata exclusivamente sobre los libros I-IV está hecha solamente sobre la *Vetustissima*. Esta versatilidad misma muestra que el autor busca menos el mejor texto que la versión más adaptada a sus necesidades: se trata, cada vez, de tener el texto más completo posible, habida cuenta de las lagunas que adulteran cada versión. La preocupación es menos filológica que material: no se comparan las traducciones en los pasajes que tienen en común, sino que se las completa una con otra considerando sólo lo que ellas entregan.

Cada traducción está alejada de la estricta canonicidad. Una traducción es a veces distribuida de manera muy diferente, de una copia manuscrita a otra. En el caso de la *Nova*, o *alfa menor* (actual libro II) hay antes de *A* (actual libro I) dos dispositivos al menos coexistentes, numerados de I a XI (actual libro XII):

I: *alfa menor*; **II**: *A*, 5-10, **III**: *B*-**X**: *I*, **XI**: *lambda*, 1-10

I: *alfa menor* + *A*, 5-8 (987 *a* 9-989 *b* 5), **II**: *A*, 8-10, **III**: *B*-X: *I*, **XI**: *lambda*, 1-10.

Estando *A* incompleto, los mejores manuscritos dan generalmente el texto de la *Vetus* para llenar la laguna. En ciertos casos, los libros *M* y *N*, tomados de la *Media*, son añadidos como libros XII y XIII. A falta de unidad de lengua (el latín de Miguel Escoto no es el de Jacobo de Venecia, ni el del anónimo traductor de la *Media*), el texto de Aristóteles es frecuentemente ininteligible. Comentar la *Metafísica* es, pues, al menos hasta Moerbeke, leer textos de proveniencia y naturaleza diversas. No se puede legiti-

mamente comparar dos comentarios medievales de la *Metafísica* sin comparar primero sus versiones de base; aquí, más que en otras circunstancias, el pensamiento del intérprete refleja directamente el estado del texto que comenta.

Además del *Libro de las causas* mucho tiempo considerado como una "parte de la filosofía primera", el corpus aristotélico cuenta un número importante de apócrifos y de pseudoepígrafes.

El *De mundo*, traducido por primera vez del griego por Nicolás de Sicilia (antes de 1240), luego retraducido por Bartolomeo de Mesina (1258-1266), contiene los elementos de geografía y de meteorología (paralelas al libro IV de los *Meteorológicos*), así como diversos elementos de doxografía filosófica sobre "Heráclito el oscuro" (396 *b* 20), los órficos (401 *a* 27) y la doctrina hermética del destino (el *(hymarmene)*, 401 *b* 9). El *De plantis* de Nicolás de Damasco traducido por Alfredo de Sareshel (antes de 1200), será, bajo el nombre de Aristóteles, el fundamento de la botánica medieval. Ambos traducidos del árabe —el primero por Felipe de Trípoli (hacia 1243), el segundo por Juan Avendaud de España (en la segunda mitad del siglo XII)—, el *Secretum Secretorum* (*Secreto de los secretos*) y el *De regimine sanitatis* (*Régimen de salud*, fragmento del precedente, se cuentan entre los libros más leídos de la Edad Media; manifiestos de la ciencia árabe, ellos abordan materias que van de la dietética a la alquimia pasando por la fisionomía. El *Liber de pomo sive de morte Aristotelis*, que existe en árabe, en persa y en hebreo, traducido del árabe por Manfredo de Hohenstaufen entre 1258 y 1266, expone sin gran profundidad las tesis del *Fedón* sobre la separación del alma y del cuerpo a partir de un tema que recuerda las *Mil y una noches*. "El *De differentia spiritus et animae* de Qusta Ibn Luqa (Costa ben Luca), traducido por Avendaud, los *Problemata* y la *Physionomia*, traducidos del griego por Bartolomeo de Mesina (hacia 1256-1268), el *De causis propietatum elementorum* (Gerardo de Cremona, antes de 1287), el *De intelligentia* (Jacobo de Venecia), el *Liber sex principiorum* (atribuido a Gilberto de Poitiers por Alberto Magno), han gozado, sea bajo el nombre de Aristóteles sea bajo el signo del peripatetismo, de una gran difusión.

Last but not least, son traducidos algunos tratados de Alejandro de Afrodisia. Pieza central del peripatetismo árabe —donde está cerca de Plotino y Proclo en la nebulosa de la *Teología de Aristóteles*—, Alejandro llega sin ellos a la literatura filosófica latinófona. Entre las traducciones, aparte de los comentarios sobre los *Segundos analíticos* y las *Refutaciones sofísticas* atribuidas por error a Alejandro, los medievales han conocido el comentario de Alejandro sobre el *De sensu* (traducido por Guillermo de Moerbeke) y, entre sus tratados, el *De fato* (Guillermo de Moerbeke) y, sobre todo, el *De intellectu* y el *De tempore* (traducidos del árabe por Gerardo de Cremona). Principalmente alimentado por la doxografía averroísta —que hace del *materialista* Alejandro el antihéroe de la historia del peripatetismo— un componente alejandrino subsistirá, a pesar de la condenación de David de Dinant, primer discípulo de Alejandro, en 1210 y 1215, de la Edad Media tardía hasta el siglo XVI italiano.

1.3. El aristotelismo del siglo XIII

Para la mayor parte de los historiadores de la filosofía, la Edad Media en general y el siglo XIII en particular corresponden a los años oscuros de una verdadera dictadura intelectual de Aristóteles. Nada es más falso. El aristotelismo no es todo el pensamiento medieval. Hasta un cierto punto se podría todavía decir que el antiaristotelismo ha sido la tendencia predominante de la Edad Media. Para comprender cuál es el lugar exacto de Aristóteles en el pensamiento medieval latinófono, es necesario primero preservar en el espíritu los tres hechos elementales que se desatan: [1] el conocimiento de Aristóteles por los latinos es un fenómeno tardío: comienza alrededor de setecientos años después de la caída del Imperio Romano de Occidente, [2] es un fenómeno ambiguo, habida cuenta de los númerosos apócrifos —comprendidos entre éstos los herméticos— incorporados por la tradición interpretativa, [3] es un fenómeno sobredeterminado, habida cuenta del recubrimiento del texto aristotélico por los comentarios o las lecturas del peripatetismo árabe: en verdad, un aristotelismo *neo-platonizante*.

Sin embargo, otros factores, más complejos, deben ser igualmente tomados en consideración. El primero es que la categoría misma de "aristotelismo" es desconocida en la Edad Media. El segundo es que la progresión de Aristóteles ha sido institucionalmente combatida del final del siglo XII a la segunda mitad del XIII y luego intelectualmente vuelta a su cauce desde la segunda mitad del siglo XIV.

La oposición entre *peripatetici* y *platonici* no corresponde a la oposición entre "aristotélico" y "platónico". Expresiones como los "peripatéticos más antiguos" (*antiquissimi peripatetici*) pueden designar corrientes bastante extrañas al aristotelismo —es el caso, por ejemplo, en el *De causis y processu universitatis* de Alberto Magno donde el vocablo remite a los "escritos" de "Hermes Trimegisto" o de "Asclepio". La explicación de este fenómeno tiene que ver con el tipo de historia y de análisis doctrinal

practicado por los medievales, particularmente en el siglo XIII. En la caracterización de una filosofía, los escolásticos utilizan un método de asignación que es precisamente a-histórico, porque reposa sobre una distinción conceptual, que deja poco o nada de lugar a la preocupación erudita, filológica o histórica atenta a las influencias, génesis y otras filiaciones *reales*. Frente a un texto, el intérprete medieval separa primero las premisas, los principios o los hechos sobre los cuales reposan las afirmaciones doctrinales. Distingue de este modo la *positio* y su *via* —la vía que está a su turno analizada en sus *rationes* (argumentos) y su *radix* (raíz). A título de ejemplo, se puede hablar de una *via platonica* que conduce a una *positio platonica*, como de un conjunto de argumentos y de razones que llevan a una conclusión doctrinal. La "raíz" es el principio operatorio fundamental en una vía: comanda toda la *línea de pensamiento* que desemboca en la *positio*. Cuando hace historia de la filosofía, la filosofía escolástica no colecciona informaciones históricas. Su mirada no es crítica en el sentido del filólogo, sino crítica en un sentido que es necesario llamar, de manera adecuada, filosófico, porque no considera en el texto su historia, sus deformaciones, sino la doctrina que entrega. En este sentido, criticar una doctrina es un acto complejo que supone un análisis: se reduce la posición a su vía o a sus razones y se ataca, a elección, la vía, las razones o la raíz o los tres o los dos juntos; retomar por su cuenta una doctrina es un acto que, muy frecuentemente, se emparenta con la deducción y con la incorporación: se puede *sostener* la opinión de Platón sobre tal punto sin, sin embargo, suscribir al platonismo. Una posición puede ser indiferente de su plano de fondo, de su contexto, de su *via* y ser redeterminada sea integrándola relativamente en un nuevo conjunto, mediando la invención de una nueva vía, sea integrándola absolutamente, como una tesis válida en sí misma. Disuelto en una inextricable red de posiciones y de vías, el aristotelismo pierde en definición lo que gana en extensión: más tesis manipulables hay, menos la doctrina de conjunto es respetada. Al multiplicarse de este modo Aristóteles se disuelve en una red de *autoridades* y de *codificaciones* que aseguran su autoridad, pero sin imponer allí una dominación, un principio hegemónico o un código de códigos.

La resistencia al aristotelismo está a la medida del estallido de su objeto: ella reviste diversas formas, no obedece a ningún plan coherente y parece desarrollarse sin objetivo de conjunto. Alcanza al pasar a los autores más diversos y acaba en una denuncia general del peripatetismo árabe.

La primera censura interviene en 1210, cuando el concilio de la Provincia eclesiástica de Sens prohíbe la lectura de los "libros naturales de

Aristóteles así como de sus comentarios, tanto en público (*publice*) como en privado (*secreto*) bajo pena de excomunión": los *Libri naturales*, es decir tanto la *Metafísica* y el *De anima* como la *Física* propiamente dicha. Son entonces particularmente señalados dos filósofos modernos, Amauricio de Bene y David de Dinant (cuya obra —los *Quaternuli*— está explícitamente condenada a la destrucción por el fuego), y, a través de ellos, Juan Escoto Eriúgena a través de Amauricio, Aristóteles —pero el Aristóteles de Alejandro de Afrodisia— a través de David.

La segunda prohibición se realiza en 1215 con la promulgación de los Estatutos de la Universidad de París por el cardenal-legado Roberto de Courçon, encargado de la reorganización de los estudios en París por su amigo el papa Inocencio III. Impuesto por la facultad de teología a la facultad de Artes (como lo testimonian los sermones del canciller Prevôtin de Cremona, que, en los años 1206-1210, multiplica los ataques contra la "vana sabiduría" y la *logomaquia* que reinan entre los *artistae*), esta disposición universitaria tiene otro matiz. Ella no concierne al Aristóteles lógico (*logica vetus* y *logica nova* son aún explícitamente llevadas al programa de lecturas ordinarias). Esto no tiene nada de asombroso: desde la edad heroica de las escuelas monáticas siríacas, la lógica aristotélica, reducida a lo estrictamente necesario, ha hecho siempre un buen arreglo con una teología con la cual ella no disiente ni compite en cuanto a la visión del mundo. *A pesar del episodio de Abelardo, se cree todavía que la lógica es neutra.* Como los decretos del concilio de Sens, el estatuto de Roberto de Courçon no apunta más que a "la *Metafísica* y los *libros naturales, así como a las sumas* que se desprenden de ellos". Los mismos autores permanecen sañalados y nombrados: "El Maestro David de Dinant, Amauricio el Herético y Mauricio de España." Si Mauricius Hispanus guarda su misterio (algunos ven allí una máscara de Averroes, preventivamente denunciado —él no es traducido en la época— bajo el título de Mauro de España, además de una alusión a Mauricio, obispo de Burgos), las *sumas* sacadas de Aristóteles son probablemente los tratados de Alejandro de Afrodisia y las paráfrasis de Avicena. Esta medida que no prohíbe leer a Aristóteles, sino solamente tomarlo como soporte de un curso público o particular, está a la vez limitada en el espacio y es de una eficacia muy relativa (Toulouse, por ejemplo, no se sentirá obligada por la prohibición, desde que en 1229 gestionaran el reclutamiento de los maestros parisinos en huelga para atraerlos a una universidad nueva donde se pueden "explicar los libros prohibidos en París").

Desde los años 1230, la querella del aristotelismo se translada al interior de la facultad de teología: en 1228 el papa Gregorio IX pone en guardia a los teólogos contra las "novedades profanas", porque "la fe carece de mérito si la razón humana le presta sus recursos". Desarrollando el tema de *filosofía sirviente de teología*, el propósito pontifical está preparado, acompañado o relevado por los teólogos. Los sermones de Jacobo de Vitry critican a los filósofos: a excepción de Boecio "que es totalmente moral y católico", "los otros no han dicho nada de lo falso y del vacío, Platón, que ha tomado los astros por dioses, Aristóteles, que ha erigido la eternidad del mundo en dogma". Formulando las primeras constituciones de la orden dominica Raimundo de Peñafort impone a los hermanos una "dispensa" para poder estudiar ciencias profanas y artes liberales. Con todo, desde 1231, bajo la presión misma de los hechos, el Papa retrocede, no acompaña más que temporariamente las prohibiciones anteriores, "hasta que los libros naturales hayan sido examinados" por una comisión especial, "y purificados de toda sospecha de error". La creación de la Universidad de Toulouse, que sella el tratado concluido el 2 de abril de 1229 entre Raimundo VII de Toulouse y el rey Luis IX para poner término a la sangrienta "Cruzada" contra los albiguenses, se dio sin duda para algo Aristóteles goza allí de pleno derecho a ser citado. La decisión del Papa es, de todas maneras, desafortunada. Apenas constituída la comisión presidida por Guillermo de Auxerre debe disolverse: el presidente muere el 3 de noviembre de 1231. Aristóteles no será corregido. Otra medidas son tomadas, que son de pura rutina: en 1245, cuando la comisión de expertos ha cesado de reunirse después de siete años, Inocencio IV extiende a Toulouse la prohibición de leer los *Libri naturales*, "hasta examen". Retomada en 1263, la prescripción queda como letra muerta. El Papa no tiene poder de detener la difusión universitaria de Aristóteles y de los comentarios de Averroes traducidos hacia 1230. La reacción debe venir del interior de la Universidad. Esto es lo que se produce al final de los años 1260. Un campeón del antiaristotelismo se alza en París. En sus *Collationes de decem praeceptis*, Buenaventura (Juan de Fidanza), ministro general de la Orden de los menores, hace una crítica sistemática de los "tres errores a temer en la práctica de las ciencias", que va a servir de modelo a las condenaciones ulteriores de la filosofía peripatética: el primero concierne a "la causa del ser" (*causa essendi*), es la afirmación de la eternidad del mundo, el segundo, "la razón de la inteligencia" (*ratio intelligendi*), es la confesión del determinismo, el tercero, "la regla de la vida" (*ordo vivendi*), es la posición de la unicidad del intelecto. Este primer encuadre de los errores

filosóficos será retomado y desarrollado por el obispo de París, Esteban Tempier, en sus condenaciones de 1270 y 1277.

Maestro de la Universidad a finales del siglo XIII, Aristóteles ha sobrellevado muchos decenios de bloqueo administrativo. A partir de Juan Buridán, el siglo XIV va a tomar de manera radical su física y su cosmología. Nada se impone definitivamente en la Universidad medieval: ni Aristóteles ni ningún otro. Para comprender la especificidad de la filosofía de la Edad Media occiental tardía es necesario considerar el hecho universitario, su dinámica y sus contradicciones, como un hecho filosófico.

2. La universidad

Bizancio ha tenido escuelas patriarcales, escuelas privadas e instituciones de enseñanza superior del Estado. Al comienzo del siglo XIII no tiene universidad en el sentido propio del término. Esto tiene una buena razón: el fenómeno universitario está naciendo en el Occidente latinófono. La aplicación de los términos "universidad" y "facultad" a las escuelas bizantinas, cara a los historiadores a partir de los trabajos de F. Fuchs (1926), no tiene fundamento. Por otras razones las *Madrasas* seldjukides no son tampoco universidades. Al banalizar el fenómeno universitario no se comprende la tremenda grandeza de la filosofía occidental latinófona de la Edad Media tardía. La Universidad medieval occidental no es simplemente un lugar donde se otorga una enseñanza superior, no es un lugar de reproducción del saber: es un lugar de producción del saber, un espacio de búsqueda y de confrontación. No es un lugar afiliado a un poder político o religioso: es un lugar de poder frente a los otros poderes. No es —como la escuela bizantina— un templo de la cultura general: es un lugar de alta especialización. Sobretodo, es una institución en progreso numérico constante que, comparada a los lugares de formación bizantinos e islámicos, reúne verdaderas masas humanas. Contrariamente a la pseudo-Universidad de la Magnaura en Constantinopla —simbólicamente instalada en el mismo palacio imperial, en el corazón del dispositivo político-administrativo— la Universidad de París, la primera gran universidad de Occidente para la filosofía y la teología, no tiene como primera función la formación de altos funcionarios. Y aún cuando será ésa, a la larga, su finalidad, la competencia existente entre los maestros, las filiales, las micro-comunidades estudiantiles, una competencia sustentada por el extraordinario desarrollo de la lógica y de las técnicas de discusión, hacen de la Universidad de París del siglo XIII y también de la oxonienne, su rival, los formidables laboratorios de innovación teórica. Adaptable, la Universidad

sabe también abrirse a los cambios sociales: apenas aparecidas, ella integra a las órdenes mendicantes; dominicos y franciscanos tendrán sus cupos de cátedras, ellos serán, en pocos decenios, los actores esenciales de la vida académica. Reuniendo a los hombres de todas las provincias y de todos los estados, llevando a una multitud contradictoria, querellante, a veces impertinente, frecuentemente obstinada, siempre independiente, en las calles mismas donde habían ejercido los dialécticos del siglo XII, la Universidad de París es una organización corporativa de hombres jóvenes y célibes que, avezados en todas las artes de la discusión argumentada, envejecen en una serie de competiciones y de pruebas donde, en los treinta años que lleva la formación de un teólogo, ellos ocupan sucesivamente una serie de funciones *lúdicas y críticas*. A partir de los años 1250, el elemento profundamente *agonístico* de la cultura superior occidental latinófona encuentra allí a la vez el terreno, el instrumento y el aguijón de su irresistible progreso. La concentración de las élites en la Universidad, el número cada vez más elevado de estudiantes y de maestros que la constituyen, la multiplicación de los centros universitarios son fenómenos sin equivalente en el resto del mundo medieval. El progreso de la ciencia tiene una base estadística. A la hora en que el Occidente latinófono cae ante el Islam en Oriente, triunfa en una cruzada imprevista, cuya trayectoria es inversa de aquella prestada por la armadas cristianas. Habiendo importado la materia de la ciencia árabe, el mundo latino, gracias al número, a los *efectivos* estudiantes comprometidos, organiza la transformación y la explotación de esa materia en sus universidades. La dinámica interna de la institución, la calidad de los instrumentos lógicos heredados de Boecio hacen el resto: las universidades producen nuevos saberes. A partir del siglo XIII, gracias a la Universidad, el mundo latinófono rompe con todos los modelos que habían conocido y explotado sus rivales o sus predecesores. Hasta el siglo XII las formas de producción escolares eran, a pesar de sus diferencias, conmensurables entre Oriente y Occidente. Después, éste no es el caso. El nacimiento de la Universidad francesa e inglesa realiza el penúltimo estadio de la *translatio studiorum*. El último será la generalización, la adaptación o el rechazo del modelo impuesto en París o en Oxford.

La importancia del factor cuantitativo en el fenómeno universitario aparece simplemente al comparar las producciones lógicas bizantina y latinófona. Durante toda la Edad Media, Bizancio no ha producido más que tres manuales de lógica: el primero en 1007, es la *Lógica* (o *Anonymus Heiberg*) editado en 1929 por J. L. Heiberg; el segundo, hacia 1260, es el manual de Nicéforo Blemnides, editado en el tomo 142 de la *Patrística latina*; el tercero, hacia 1325, es el de Joseph Rhacendytes, que está aún inédito. Esto es dos veces menos que las sumas de lógica producidas en París o en Oxford sólo en los primeros decenios del siglo XIII, de Nicolás de París a Lamberto de Auxerre, pasando por Juan Lepage y Roger Bacon, Guillermo de Sherwood o el anónimo *Dialectica Monacensis*: y esto sin considerar los *Tractatus* (*Summulae logicales*) de Pedro Hispano, una de las obras más comentadas de toda la Edad Media, ni todos los anónimos ni, evidentemente, el diluvio de textos, de adaptaciones o de comentarios redactados en el siglo XIV, de Gauthier Burley a Alberto de Sajonia pasando por Juan Buridán y Guillermo de Ockham.

¿Por qué este desequilibrio? Porque la necesidad de tales manuales no existía en Bizancio: su lógica no evolucionaba. Ella no evolucionaba porque ni por sus objetivos ni por sus métodos la institución escolar incitaba a esto; porque tampoco la teología lo reclamaba. La teología universitaria es una teología de laboratorio inexorablemente unida al progreso de la lógica. La teología bizantina no está en la misma situación. Aprehendidos a partir del universo de los Padres, los problemas de teología trinitaria o de Cristología no tienen necesidad de una lógica muy diferente de aquella de la *Dialéctica* que Juan Damasceno ha incluido en la *Fuente del conocimiento*: el universo de la *Isagogé* y de *Categorías*. Por el contrario, la teología universitaria tiene una necesidad constantemente renovada de innovaciones técnicas. Sin reglar ya los problemas teológicos con la dialéctica de Marciano Capella o de Casiodoro, ella no puede aferrarse a las viejas fórmulas: le son necesarias cada día ideas nuevas, las mismas técnicas de disputa, con sus reglas cada vez más complejas, que constituyen el grueso de la enseñanza, lo exigen.

El origen de la Universidad de París es el pululamiento escolar de fines del siglo XII. La *universitas* es una unión jurídica. Ella reagrupa en un mismo régimen de derecho a los estudiantes y los maestros ya concentrados en un espacio: el de las escuelas "libres" de la montaña Santa Genoveva, del Petit-Pont y de la Île de la Cité. El primer paso hacia la institucionalización de este *consortium* es el reconocimiento de su independencia en relación a la jurisdicción real. Nacida de la brutalidad de la represión policial de una riña entre los estudiantes alemanes y un tabernero parisino (los estudiantes dejan cinco muertos sobre la calle), una amenaza de huelga —incluso de separación pura y simple— fuerza al rey Felipe Augusto a desautorizar a su preboste, luego a otorgar un "privilegio" de exención a los "maestros y escolares" que, en lo sucesivo, se somete-

rían solamente a la justicia eclesiástica (1200). El segundo paso se lleva a cabo cuando, hacia 1209, por la instigación del papa Inocencio III, la comunidad de maestros y de estudiantes, invitada a dar sus propios "estatutos", conquista el derecho de disponer ella misma de la *licentia docendi* en otros tiempos exclusivamente otorgada por el obispo a los escolares de las escuelas catedrales y episcopales: promulgadas en 1215 por Roberto de Courçon, confirmada en 1231 por Gregorio IX y la Bula *Parens scientiarum* (o *Magna charta*, "Gran carta"), estos estatutos aseguran la autonomía definitiva de la Universidad como organización corporativa que escapa, a la vez, del control del rey y del obispo o de su canciller.

Expresión del "movimiento comunitario" (P. Michaud-Quantin), la Universidad es, en primer lugar, una colectividad organizada sobre el modelo de la corporación, que asegura los "precios y la reglamentación del trabajo, sus horarios, sus condiciones, la formación de los aprendices, el acceso a la maestría" (P. Glorieux). Organización jurídica dotada de derechos y de privilegios (adhesión directa a Roma, exención del servicio armado, de los aranceles, de los impuestos y de los peajes, soberanía jurídica, control exclusivo de la "licencia"), la *universitas* es a la vez un centro de enseñanza (*studium*) que no tiene ni sede de enseñanza propio ni sede administrativa y, al mismo tiempo, un grupo de individuos (maestros y estudiantes, pero también "bedeles y servidores diversos, libreros y escribas"), que son como extranjeros en la Ciudad. "Dispuesta en cuerpos, representada por los oficiales elegidos frente a las autoridades externas" (É. Verger), esta asociación, que organiza su funcionamiento interno de manera casi autárquica, no tiene, desde el principio, nada que ver con las escuelas imperiales instituidas por Marco Aurelio ni con las altas escuelas públicas de Constantinopla.

La difusión de la institución universitaria dura más de un siglo. El sur de Europa -España, Salamanca, 1218; Francia meridional, Montpellier, 1220, Toulouse, 1229; Italia, Nápoles, 1224, Padua, 1228, es el primer intento.

Ciertas universidades nacen de circunstancias excepcionales. Padua se constituye alrededor de algunos fugitivos de Bolonia. Toulouse busca corromper a los que enseñan: en 1229, aprovechando la huelga general de los maestros y estudiantes de la Universidad de París contra el poder real, la Universidad de Toulouse envía un reclutador, Élie de Grand-Selve, que "recluta" dos de los más grandes maestros parisinos, Juan de Garlande y Hervé Lebreton. Será necesaria una delegación universitaria a Roma, conducida por Guillermo de Auxerre, la intervención de Gregorio IX cercano a Blanco de Castilla, y la capitulación del regente, para, después de *tres años de huelga*, reglar a los contenciosos y restablecer las elites.

Las países del Norte no tienen instituciones propias y permanecen dependientes de París. Esta primera implantación de la filosofía universitaria en París realiza institucionalmente la penúltima etapa de la transferencia de los estudios de la tierra del Islam a la tierra cristiana. París sucede a Bagdad gracias a una institución que la coloca en el centro de un imperio invisible: el imperio del saber. Si la competencia con Oxford es desde el comienzo muy viva, la Europa oriental y los países del Imperio no producen, en cambio, nada de significativo antes del siglo XVI —Praga, 1347 es la primera universidad "alemana"; Viena, 1365; Heidelberg, 1385; Colonia, 1388; Erfurt, 1392; Leipzig, 1409; Rostock, 1419; Tréveris,1454, son posteriores; Polonia, Cracovia, 1364, y Hungría, Budapest, 1389, deben igualmente llegar hasta la segunda mitad del siglo XVI para tener su universidad. La última etapa de la *translatio studiorum* será la penetración en la Europa central. Una filosofía importada, sin embargo, de Francia y de Inglaterra, que prosigue sus rivalidades, sus oposiciones y sus luchas. De un extremo al otro de su historia universitaria, la filosofía medieval se enseña en París y en Oxford, y de un extremo al otro cada una en su particularidad o, más bien, en pleno desacuerdo. Desde el siglo XIII la manera académica de *hacer filosofía* es distinta en ambos costados de la Mancha: la distinción entre la tradición "analítica" anglosajona de la filosofía y la tradición "fenomenológica" de la filosofía continental comienza con aquello que N. Kretzmann ha llamado el "*split Oxford/París*". Ella prosigue, en la era de las descentralizaciones en Centro-Europa. En los duros enfrentamientos entre partidarios y adversarios de la *via moderna* en Europa central se prolonga un conflicto abierto, desde el siglo XIII, entre Oxford y París: es la cultura filosófica parisina y oxoniense que comienza a dispersarse.

2.1. Organización de la vida universitaria

La Universidad de París está dividida en "naciones" reagrupadas en diversas "facultades": artes, medicina, derecho y teología.

La facultad de "artes" continúa directamente la tradición de las escuelas de dialéctica del siglo XII. Se enseña allí principalmente la gramática, la lógica y la "ciencia" aristotélica. Reuniendo a los maestros peor pagados y a los estudiantes más jóvenes, la facultad de artes está normalmente sometida a la tutela de la facultad de teología, pero, a partir de los años 1260-1270, los *artistae*, violentamente atacados por Buenaventura,

afirmarán la dignidad del estado de "filósofo" y reivindicarán un ideal de vida propia. Las "naciones" reúnen a los maestros y a los estudiantes del mismo "origen". La Universidad de París cuenta con cuatro de ellas: las naciones francesa, normanda, picarda e inglesa. Proveniendo la población escolar de toda Europa, los agrupamientos son necesarios: un italiano va a lo de los franceses, un alemán a lo de los ingleses. La "honorable nación de los galos" federa así toda la población escolar procedente de los obispados de París, Sens, Tours, Reims, Burgos y del sur de Europa, la "venerable nación de Normandía" reúne a los normandos (lo que no resulta siempre fácil), la "muy fiel nación de Picardía" reúne a los estudiantes y a los maestros salidos de las diócesis de Beauvais, Amiens, Noyon, Arras, Terouanne, Cambrai, Laón, Tournai, Liege y Utrecht. La "muy constante nación de los Ingleses" toma el resto.

Muchas crisis universitarias son el resultado de simples conflictos entre naciones (como en 1265-1266) o internas de una nación (como en 1272-1275). Según R. A. Gauthier, la crisis parisina de los años 1272 donde se ha querido ver uno de los primeros signos del cataclismo averroísta desencadenado por Siger de Brabante no es más que un problema corporativo. En 1271, el maestro Aubry de Reims (un partidario de la supremacía de la filosofía sobre toda otra forma de actividad, dicho sea de paso) es elegido rector de la Universidad por tres meses, según la usanza. Tres naciones aceptan esta elección casi por unanimidad. Por el contrario, la nación normanda, en la mayoría de tres cuartos (es decir alrededor de 14 o 15 maestros sobre los 120 maestros en artes de la Universidad de París), la rechaza. Tres maestros (uno por cada nación: francesa, picarda —sin duda Siger de Brabante—, inglesa) se unen a los opositores. Al terminar la cátedra de Aubry, los maestros que habían aceptado su elección le dan un sucesor sin convocar a sus adversarios, que ellos creen excomulgados (desde el 27 de agosto de 1266, en efecto, por decisión del cardenal-legado, le está prohibido a una nación separarse de las otras bajo pena de excomunión). La oposición replica eligiendo su propio rector, con sus procuradores y sus bedeles. Este primer rector de la "fracción de los Normandos" es el maestro picardo Siger de Brabante: el obstáculo de la "separación" parecía superado. La fracción será la *pars Sigerii*, la "fracción de Siger", dicho de otro modo, esto será la expresión de una escisión interna cubierta por el nombre de un picardo, y no la formación de una nueva nación. Aquí se detiene, según Gauthier, el papel de Siger de Brabante. Apenas cuarenta años más tarde, sin embargo, la leyenda de Siger está formada. Su punto de partida, una convocatoria (23 de noviembre de 1276) que

emana del inquisidor de Francia, Simón du Val. Su punto de llegada, la muerte (22 de febrero de 1281). En torno a ella, la continuación sigeriana a través de la *Crónica* de Martín el Polaco (entre 1319 y 1323): perseguido por "la ciencia y la doctrina admirables de Alberto de la Orden de los predicadores", un herético, un "enemigo de la fe", huye de París e intenta ganar Roma, él cree escapar al castigo, la muerte lo alcanza en Orvieto donde cae víctima de los golpes de su secretario que había enloquecido. El "averroísmo latino" ha nacido. Los siglos acabarán por transformar el tema de propaganda edificante (el castigo del impío) en categoría historiográfica (la amenaza del "arabismo").

La nación es una verdadera realidad. Es un cuadro de vida y de trabajo, reglado por sus propios estatutos. Al promediar el siglo XIII, la nación inglesa desempeña, durante algunos años, un papel motorizante en el progreso del aristotelismo. El 19 de marzo de 1255, la facultad de artes de la Universidad de París pone oficialmente en el programa *para toda la facultad* el conjunto de la obra de Aristóteles; este estatuto, que desafía la prohibición pontificia y su relevo episcopal, fue precedido por el estatuto que la nación inglesa se había dado, por su parte, en febrero de 1252, por el cual se vuelve obligatoria la frecuentación del *De anima* para el ascenso de sus bachilleres a la maestría.

La carrera del universitario en el interior de la institución es larga. Para una gran parte, es un itinerario de formación: para un *cursus* completo que lleva de las artes a la teología, los estudios y enseñanzas se siguen uno al otro, se mezclan o se superponen durante más de veinte años. El estudiante que comienza las artes es aún un infante; es un hombre hecho el que apunta a la maestría en teología. En el intervalo, habrá participado de todas las actividades universitarias, pasando constantemente del papel del que aprende al del que enseña. Muchos no llegan hasta el final, o si llegan, no recogen los frutos de ello. Se puede, como Ulrico de Estrasburgo morir sobre la ruta de París, en camino hacia la maestría, o, como Guillermo de Ockham, no "comenzar" jamás su enseñanza de maestro a falta de una cátedra disponible.

La formación del "artista" dura una decena de años. Los dos primeros se pasan escuchando las "lecciones de los cursos" y "ordinarias" sobre Aristóteles y Prisciano, y asistiendo a las "disputas". La disputa es la verdadera base del trabajo. Es "una forma regular de enseñanza, de aprendizaje y de investigacion, presidida por el maestro, caracterizada por un método dialéctico que consiste en aportar y examinar argumentos de razón y de autoridad que se oponen alrededor de un problema teórico o práctico y

que son proporcionados por los participantes, y donde el maestro debe arrivar a una solución doctrinal por un acto de determinación que lo confirme en su función magistral" (B. Bazan). La disputa es un *role-playing* pedagógico. Durante estos dos primeros años, el debutante filósofo toma parte allí desempeñando el papel más fácil, el de "oponente" (*opponens*). En los dos años que siguen, accede al papel "del que responde" (*respondens*). Al cabo de cuatro años, es admitido para el papel del maestro y para "determinar" una disputa. Después de esta "determinación", es "bachiller en artes". Tres años todavía son consagrados a otras disputas, a las "lecciones de cursos" sobre el Aristóteles lógico, a la frecuenciación de las lecciones ordinarias sobre los *Libri naturales* y el *quadrivium*. La "licencia" es notificada al término de una serie especial de discusiones. Ella permite "comenzar" una enseñanza magistral de dos años como mínimo, que se prolonga si no se la integra con la facultad de teología.

La formación del teólogo sigue el mismo modelo interactivo. La primera parte de los estudios o "audición" dura siete años. Es necesario asistir a las lecciones elementales sobre la Biblia dadas por el *cursor* o bachiller biblista, a las lecturas "ordinarias" del maestro y a las lecciones sobre las *Sentencias* dadas por el bachiller sentenciario; es necesario asistir a todas las disputas, y llegado el caso, por pedido del maestro, intervenir como *opponens*. Los grados académicos se encadenan entonces: *baccalaureus biblicus*, *baccalaureus sententiarius*, *baccalureus formatus*. El biblista realiza el curso elemental de exégesis y "responde" en las disputas (dos años); el sentenciario realiza el curso "ordinario" sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo (dos años, luego en el siglo XIV un año). El bachiller formado debe residir cuatro años sin interrupción en París: sus ausencias que no pueden exceder dos meses por año son anotadas por el bedel principal y controladas por la facultad. Él debe asistir a todos los actos escolares solemnes de la Universidad y a todos sus actos religiosos. Él debe pronunciar un sermon por año, tener las *collationes* (conferencias), y participar activamente en diversas disputas: la "áulica", las "*vesperes*", las "quodlibetales" y las "disputas generales".

El pasaje a la maestría, que marca los quince años de estudios teológicos, ve al bachiller comprometerse solemnemente en las discusiones con las cuales se ha familiarizado durante su "formación". Después de haber seriamente consensuado y promovido ante el conjunto del colegio de los maestros (regentes en ejercicio y otros), el aspirante a la maestría (*magister aulandus*) debe, para ser definitivamente confirmado, cumplir sus "actos de maestría": las "*vesperes*" y la "áulica". Una decena de días antes de la ceremonia, el postulante ha comunicado cuatro "cuestiones" a todos los maestros y bachilleres formados. Esto alimenta cuatro disputas que se desarrollan durante diez días. La tarde del primer día es consagrada a las dos primeras: una (llamada *expectativa magistrorum*) incumbe a los bachilleres (el que responde que es tomado entre los sentenciarios), la otra —las "*vesperes*" propiamente dichas— tienen la intervención del candidato que enfrenta a dos de los maestros más antiguos, bajo la presidencia activa del *magister aulator*, su "padrino". La "áulica" se lleva a cabo, en general, al día siguiente, en la gran sala (*aula maxima*) del Obispado: la primera sesión es la *disputatio in aula* que opone el *magister aulandus*, el *aulator* y un bachiller formado, elegido por el candidato para cumplir el papel de "el que responde"; sigue la *quaestio magistrorum* que opone a cuatro maestros que argumentan por pares (uno de los más viejos contra uno de los más jóvenes luego uno menos viejo contra uno menos joven), y queda sin conclusión. El nuevo maestro cierra la sesión determinando la *disputatio in aula*. En fin, al primer día hábil que sigue a su promoción, él debe retomar todo lo que ha sido dejado en suspenso. Esta reanudación, donde le está permitido criticar, en un tiempo libre por completo, las opciones tomadas por el que responde, es la determinación final o "detallada" (*determinatio valde prolixa*).

Hecha de lectura y de disputas, la formación del maestro es a la vez continua, homogénea y agonística. El pensamiento tiene una dimensión socialmente dialógica. Sea maestro o estudiante, el "artista" o el "teólogo" está esencialmente frente a otros hombres, comprometidos como ellos en una red compleja de presentaciones y de contra-presentaciones reguladas por los usos fijados por los estatutos. El ritual académico forma parte de la vida del espíritu. Es su alimento y su estructura. El "intelectual" de los siglos XIII y XIV piensa como vive: consagrado al texto, es siempre al mismo tiempo un hombre de palabras, y, como le dice el anónimo parisino desde los años 1230, *De disciplina scolarium*, falsamente atribuido a Boecio: "El Maestro no olvida jamás que ha sido estudiante."

2.2. Los comienzos del pensamiento universitario: los primeros maestros

Las primeras generaciones de maestros parisinos y oxonienses efectúan el primer trabajo de recepción del aristotelismo. A ellos corresponde la tarea de entablar el diálogo con la filosofía greco-árabe, allí donde los autores del fin del siglo XII se habían contentado con adaptaciones parciales. Los teólogos, al comienzo, son los que van más lejos en esta con-

frontación. Esto es muy normal: son ellos los depositarios de un dogma y de una tradición. En los primeros años del siglo XIII, a los artistas les basta con aprender o reaprender su oficio.

Las Sumas de teología redactadas en la segunda mitad del siglo XIII muestran una nueva preocupación: definir científicamente el objeto y el método de la teología: es el caso, particularmente, de Alberto Magno y Tomás de Aquino. Los primeros maestros universitarios, sin embargo, han anticipado ampliamente esta problemática llamada del *ordo disciplinae* (M.-D.Chenu). En su *Summa aurea* (III, 3, 1, 1), expresión de su enseñanza modelada sobre el orden de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, Guillermo de Auxerre († noviembre de 1231) plantea la analogía que funcionará como principio de constitución de toda la *ciencia teológica* reivindicada por la escolástica. ¿Cómo acercar la *ciencia* aristotélica y la teología? El problema de Guillermo —encargado, recordemos, de expurgar los *Libri naturales* de Aristóteles— es fundamental. Él es quien traza el límite entre la teología escolástica y el *kalâm*, sea judío, musulmán o...cristiano. Una ciencia teológica conforme a los criterios aristotélicos de la cientificidad, tal es el ideal que instrumenta, sin insistir en ello, la *Summa aurea*. Todo está dicho por Guillermo en una definición de la fe que parece radicalmente nueva: *fides est argumentum non apparentium propter articulos fidei qui sunt principia per se nota* —"La fe es una manera de argumentar más allá de los fenómenos en virtud de los artículos de fe que son principios conocidos por sí". En su definición del silogismo científico, "cuya posesión constituye para nosotros la ciencia", Aristóteles sostenía que era necesario que la ciencia demostrativa parta "de premisas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas que la conclusión, anteriores a la conclusión y causas de la conclusión" (*Anal. Post.*, I, 2). Exagerando esta estipulación, Guillermo establece una analogía de cuatro términos que, de hecho, define la cientificidad de la teología: la relación de las premisas indemostrables con la conclusión científica es idéntica a la relación de los artículos de fe con la conclusión teológica: los artículos son a la teología lo que los principios conocidos por sí son a la ciencia. Esta solución del problema de la ciencia teológica será retomada por Tomás de Aquino.

La integración de la concepción aristotélica de la ciencia con la definición de la fe como *argumento* traspasa todas las oposiciones entre ciencia profana y ciencia sagrada acumuladas contra la filosofía desde el final de la Antigüedad tardía. Allí donde Juan Ítalo se hace reprender por su adhesión al método silogístico de Aristóteles en teología, allí donde Nicetas reprocha a Eustrato el haber afirmado la necesidad de apoyarse sobre el *épicheirèsis* —la argumentación— científico para "hablar verídicamente de la Encarnación", Guillermo afirma tranquilamente que la fe razona sobre lo no-aparente (lo que trasciende todo fenómeno) a partir de lo evidente por sí (el artículo de fe, que posee su *evidencia* a partir de *Dios* mismo que es la única *causa* de nuestro asentimiento). Haciendo del artículo de fe un principio científicamente fundador, Guillermo innova de manera absoluta. El aprovecha hábilmente parte del trabajo de axiomatización de la teología cumplido por Alain de Lille y Nicolás de Amiens en el siglo XII.

Definiendo las "reglas del derecho celeste", Alain abría el camino a una definición aristotélica de la cientificidad teológica. No faltaba más que Aristóteles. El resto, en cambio, estaba allí, particularmente la idea de una pluralidad de principios científicos. La tesis central de las *Regulae* es, en efecto, que "toda ciencia se sirve de reglas y de principios como fundamentos que le son propios" (*Prol.*, n.1), en virtud de los cuales accede a conclusiones. Esta idea está muy próxima a aquella de Aristóteles que afirma, por una parte, que toda ciencia considera causas y principios proporcionados a su objeto (*Metaf.*, VI, 12), y, por otra parte, que el conocimiento de la conclusión es el efecto del conocimiento de las premisas (*Anal. post.*, I, 2, 72 *a* 25): los "principios" o "axiomas" entendidos como siendo menos las premisas de la demostración que "los principios en virtud de los cuales resulta la conclusión" (*Anal. post.*, I, 7, 75 *a* 42 y *b* 2). Además, como su maestro Gilberto de Poitiers, Alain explicaba que allende la apelación general de "reglas" o de "máximas", cada ciencia tiene principios que llevan un nombre especial. De este modo, él mencionaba para la gramática, las "reglas"; para la dialéctica, las "máximas"; para la retórica, los "lugares comunes"; para la ética, las "proposiciones generales"; para la física, los "aforismos"; para la aritmética, los "*porismes*"; para la música, los "axiomas"; para la geometría, los "teoremas"; para la astronomía, las "excelencias". Era legítimo que los artículos de fe, célebres en tanto tales en la obra sinónima de Nicolás de Amiens, encontraran su lugar en este dispositivo. La innovación de Guillermo habría sido el aceptar definir aristotélicamente el modo de presentación de la fe no ya sólo como una fe en busca de sentido, sino también como un *método de argumentación*. La teología que reposa sobre el carácter discursivo, razonable y razonante de la fe, la oposición entre razón filosófica y experiencia de la fe no puede cruzar ya ni la ruta de la teología (que realiza la naturaleza de fe) ni la de la filosofía (que tiene la misma estructura que ella).

La definición de la fe como argumento permite comprender mejor la

contraseña que abre la *Summa aurea*: "*probationes credendorum per rationes*". No se trata de probar por el razonamiento el objeto de la creencia (el artículo de fe), sino, por el contrario, de probar a partir de él todo el objeto de la teología (los *credenda*, lo que es necesario creer). La fe tiende por su *naturaleza* misma a desarrollarse en argumento.

Al frente de la Universidad en lo más turbulento de la tormenta escolar de 1229-1231, Felipe el Canciller († 1236) es uno de los primeros testigos del aristotelismo universitario. Su *Summa de summo bono* fijó un nuevo programa a la teología. Se trata, como lo indica el prólogo, de descubrir los principios universales y primeros: primeros en tanto universales o universales en tanto primeros. Tal como la define programáticamente Felipe, la teología no está originariamente tomada en la constitución ontológica de la metafísica aristotélica, sino más bien en lo que R. Brague ha llamado su estructura "*katholou-protológica*". Para resolver los problemas que se le plantean teológicamente, el teólogo debe despejar y estudiar los primeros principios de todas las cosas. Estos primeros principios, que son los términos o "cosas universales", son lo que la escolástica va a llamar en adelante los *termini transcendentes*, los "trascendentales": el ser, el uno, la verdad y el bien.

Autor del primer tratado acerca de los trascendentales, Felipe el Canciller se considera también el primer autor que formula la ley que los une: la convertibilidad. Se dice que la fórmula escolástica, según la cual lo uno, lo verdadero y el bien se convierten con el ser, tiene en él su origen. No es quitar nada al genio de Felipe el decir que la problemática de la convertibilidad de los *termini transcendentes* considerada como uno de los aportes específicos de la metafísica escolástica está ampliamente edificada sobre la dramatización escolar de una polémica interna de la tradición filosófica árabe: la crítica de Ibn Rushd a la teoría aviceniana del uno. En realidad, como sucede frecuentemente en la filosofía del Occidente latino, el núcleo de una teoría —en este caso, la de los trascendentales— está constituido por un conjunto de problemas, de "lugares" y de argumentos, nacidos directamente de una polémica entre los dos grandes pensadores musulmanes. A través de Felipe y de muchos otros, esta polémica ha penetrado, desde los primeros decenios del siglo XIII, en todos los sectores del pensamiento universitario.

La doctrina escolástica del uno trascendental se basa esencialmente en la afirmacion de un cierto tipo de convertibilidad del uno con el ser, convertibilidad que él comparte con los otros trascendentales, y en la atribución al uno de una razón (*ratio*) y de un modo de significación (*modus significandi*) específicos —la atribución negativa o negación de la negación—, que la distinguen a la vez del ser, su objeto, y de otros "modos" trascendentales del ser: "*bonum* y *verum*". Como para el bien y lo verdadero, la convertibilidad del uno con el ser está limitada a los sujetos o "*supposita*" de estos términos, sus conceptos o sus "intenciones" no son intercambiables. El uno, la verdad y el bien son en cada ente inseparables del ser, pero ellos se distinguen del ser en lo que le añaden y ellos se distinguen los unos de los otros por aquello mismo que ellos le añaden. Lo propio del uno es añadir una negación, o más bien una "negación de la negación" (*negatio negationis*). El uno y el ser se intercambian conforme a los sujetos por el hecho de que todo lo que es ente es igualmente uno; pero el uno agrega al ente según la *ratio*, es decir la manera de concebir, y esta "razón" misma depende de un modo de significar. El modo de significar que el uno "agrega al ente" está fundada en la negación: "Comporta (*importat*) la idea de algo indivisible en sí y dividida de las otras, y esto no lo aporta el hecho de que sea".

Los textos de Avicena más inmediatamente vinculados a la problemática de los trascendentales son de dos clases. Existen los pasajes que, como *Metaf.*, I, 5, clasifican el uno del lado de la "cosa" o esencia (*res*) y el ser (*ens*) entre las "nociones primeras", o que, como *Metaf.*, III, 1, afirman la extrema "afinidad" del uno con el ser ("La unidad tiene un acuerdo máximo con el ser que es el sujeto de la filosofía primera"). Estos dos textos, parecen requerir indiscutiblemente la noción de convertibilidad; pero hay otros textos, a veces con pocas palabras de diferencia respecto de los anteriores, que, lejos de poner los rudimentos del concepto del uno trascendental, parecen por el contrario excluirlos y reducir toda forma de uno o de unidad a la unidad numérica: es el caso, por ejemplo, del mismo texto de *Metaf.*, III, 1, donde el uno es identificado con el principio de la cantidad y del número ("la unidad es el principio de la cantidad, el principio del número y el principio del continuo") o del texto de *Metaf.*, III, 3, donde se lo define como principio de lo múltiple ("El uno es el principio de lo múltiple, le da su ser y su quididad").

Estan allí, esto es claro, los gérmenes de un conflicto, aun si la idea de convertibilidad parece estar programada en la noción de "parificación" del uno y del ser enunciada en *Metaf.*, VII, 1 y III, 2. Según el punto de vista privilegiado, pues, se puede considerar ya que la *Metafísica* de Avicena pone los fundamentos de una teoría de la convertibilidad del uno trascendental con el ser, ya que ella alza sobre su ruta un obstáculo temible que reduce el uno al principio del número: lo que, si es el caso, obliga

a plantear que el uno no se convierte con el ser o que el uno que se convierte con el ser es el uno numérico, dos hipótesis sobre las cuales Avicena no se pronuncia claramente, pero que sus adversarios, Averroes en primer plano, le han imputado.

Hay testimonios de la distinción entre "uno" trascendental y "uno" numérico desde los años 1230, frecuentemente entre los lógicos: en el análisis de un *sofisma* (*Tantum unum est*), el *Tractatus florianus de solutionibus sophismatum*, colección de "distinciones" compuestas en París en los primeros decenios del siglo XIII, basa explícitamente su argumento en la distinción entre "uno" convertible con el ser y "uno" principio del número. Esta distinción es retomada a lo largo de toda la Edad Media tardía. La mayor parte del tiempo, se le reprochará a Avicena el haberla ignorado. En realidad, es una verdadera batería de críticas que llueve sobre la filosofía iraní porque se le imputa alternativamente:

[a] el haber negado que el uno y el ser sean convertibles (Anónimo, *Nat. lat.*, 16135); [b] el haber negado que *unum* y *ens* signifiquen la misma naturaleza y el haber pretendido encerrar a sus adversarios en la "afirmación inútil", la *nugatio*, en caso de unión de los dos términos en una expresión como "*unum ens*" (Roger Bacon, Alberto Magno, Anónimo, *Nat. lat.*, 16135); [c] el haber distinguido convertibilidad *in significatione* y convertibilidad *in suppositis* (tesis presupuesta por [d], *in* Anónimo, *Nat. lat.*, 16135); [d] el haber sostenido que el "uno" principio del número y el ser se convertirían *in suppositis* (Anónimo, *Nat. lat.*, 16135); [e] el haber ignorado la distinción entre "uno" convertible y "uno" principio del número ya sea [e^1] para negar la convertibilidad del uno y del ser [=a] (Anónimo, *Nat. lat.*, 16135), sea [e^2] para afirmar que el uno que se convierte con el ser no es otro que el uno principio del número [=d] (Jacobo de Viterbo); [f] el haber ignorado la distinción entre "uno" substancial y "uno" accidental (Anónimo, *Nat. lat.*, 16135 citando a Averroes); [g] el haber profesado la accidentalidad y el caracter extrínseco del uno (Bertoldo de Moosburgo citando a Averroes).

La mayor parte de las críticas dirigidas a Avicena provienen de Averroes. No son todas acumulables. Muchas no tienen fundamento textual.

Felipe el Canciller, ¿ha "inventado" la teoría de los trascendentales como se escribe siempre? Es claro que no ha inventado *todo*: el tema de la convertibilidad está claramente establecido para el uno y el ser en Ibn Rushd. En cambio, él ha desarrollado un interés filosófico específico por el tema de la convertibilidad de los *cuatro* trascendentales. Contrariamente a Averroes, Felipe no se interesa casi nada por el tema del uno. El programa teológico del *De summo bono* no trata primariamente sobre el uno y el ser, sino sobre el bien supremo, en realidad sobre la unicidad del principio que es a la vez el ser y el bien supremos. La convertibilidad de los trascendentales está puesta al servicio de una tesis que trata sobre la unicidad del soberano Bien. El paso de Felipe es revolucionario. Se trata nada más y nada menos que de refutar por la metafísica una herejía religiosa entonces particularmente virulenta. El verdadero objetivo de la *Summa de bono* es combatir al maniqueismo, la afirmación de una dualidad de principios supremos (el bien y el mal), base de la herejía albiguense, mediante una teoría que afirma la convertibilidad del bien y del ser y la idea de que todo lo que es es bueno. Con esto, retoma una tesis fijada en el título mismo del *De hebdomadibus* de Boecio: "las substancias son buenas en aquello mismo que ellas son" (*inquantum sunt bona sunt*), pero a través de la teoría de la "parification" del uno y del ser que él lee, de una manera o de otra, en Avicena y en Averroes. Poner al aristotelismo y al peripatetismo árabe al servicio de una apología defensiva —en suma movilizar la *falsafa* al servicio de un *kalâm* cristiano— tal es la hazaña en la que triunfa el canciller Felipe en el horizonte de la cruzada contra los albigenses. Que un trabajo de este género haya podido realizarse mientras que la enseñanza de las "sumas extraídas de Aristóteles" eran oficialmente prohibidas muestra hasta qué punto la filosofía greco-árabe rápidamente se apodera de los espíritus.

La misma observación vale para el maestro en teología de la Universidad de París Juan de La Rochelle (*Ioannes de Rupella* o *a Rupellis*, † 1245), ingresado en la orden de los Menores en 1236 y que forma parte en 1240-1241 de la comisión encargada de la "explicación de la regla de san Francisco". Para Alejandro de Hales († 1245), el autor de la gran suma de teología franciscana (la *Summa Fratris Alexandri*), quien es uno de los primeros hermanos menores en tratar de asimilar los saberes filosóficos griegos y árabes en el trabajo del teólogo. Esta orientación aparecía claramente en sus dos tratados de psicología filosófica, la *Summa de anima* y el *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, donde, como más tarde el dominico inglés Robert Kilwardby († 1279), se esfuerza en conciliar las doctrinas de Aristóteles con las de Agustín. Los que sostienen un "agustinismo avicenizante", como Guillermo de Auvernia († 1249) y Roger Bacon, se inscriben aún más resueltamente en esta corriente. Este primer equilibrio entre filosofía y teología provendrá de la difusión de una nueva

interpretación de Averroes, no atestiguada al comienzo de su carrera latina.

3. Averroes latinus

Como Avicena en el siglo XII, a comienzos del siglo XIII, en Toledo, Averroes fue traducido al latín por primera vez. Cuatro traductores han garantizado ese pasaje que, al comienzo, no parecía que habría de causar los grandes problemas con los que se ha encontrado a partir de él la sociedad cristiana: Miguel Escoto, Hermann el Alemán, Guillermo de Luna y Pedro Gallego.

Miguel Escoto: *Physique*, Gran com., *De caelo*, Gran com., *De generatione et corruptione*, Com. medio, *Meteorológicos*, libro IV., Com. medio, *De anima*, Gran com., *De animalibus*, Epítome, *Metafísica*, Gran com.; Hermann el Alemán: *Ética a Nicómaco*, Com. medio, hacia 1240, *Poética*, Com. medio, 1256; Guillermo de Luna: *Categorías*, Com. medio, *De interpretatione*, Com. medio, *Primeros y segundos analíticos*, Com. medio; Pedro Gallego: *De animalibus*, Epítome.

Se atribuye igualmente a Miguel Escoto una traducción de los epítomes sobre el *De sensu et sensato*, el *De memoria et reminiscentia*, el *De sommo et vigilia* y el *De longitudine*.

Miguel, astrólogo del emperador Federico II, comenzó a traducir a Averroes en Toledo entre 1217 y 1220 (*De animalibus*). Sus traducciones más importantes se dan entre 1217 y 1230: los *Grandes comentarios* sobre el *De anima* y la *Metafísica* antes de 1225, la *Física* y el *De caelo* (con excepción del Prólogo debido a Teodoro de Antioquía) a partir de 1224. Hermann el Alemán trabajaba en Toledo en los años 1250. Fue obispo de Astorga en 1266 y murió en 1272. Pedro Gallego era un francis-cano español, confidente de Alfonso X y obispo de Cartagena entre 1250-1267. No se sabe practicamente nada de Guillermo de Luna.

La calidad de esas traducciones era extremadamente mediocre, el texto se encontraba en el límite de lo inteligible. Tres obras mayores faltaban: el *Tahâfut al-Tahâfut*, la *Epístola sobre la conjunción con el Intelecto separado* (y su resumen el *Tratado sobre la beatitud*), el *Tratado decisivo*. Estas tres lagunas fueron completadas tardíamente o nunca.

El *Tahâfut al-Tahâfut* fue traducido por primera vez en 1328 por el judío Calonymos ben Calonymos ben Meir de Arlés a pedido del rey angevino de Nápoles, Roberto el Sabio. Esta versión, incompleta, no tuvo una gran difusión antes de ser impresa en 1497 por el editor veneciano

Locatelli, en la edición de Averroes preparada y comentada por Agostino Nifo. La *Epístola sobre la conjunción con el Intelecto separado* y el *Tratado sobre la beatitud* fueron traducidos a comienzos del siglo XVI por otro Calonymido, Calo Calonymos (*alias* Maestro Calo y Calonymos ben David el joven), autor de una traducción latina (completa) del *Tahâfut al-Tahâfut*, fundada sobre una primera traducción en hebreo efectuada por Calonymos ben David ben Todros (*alias* Calonymos el anciano) entre 1318 y 1328. El *Tratado decisivo* no fue traducido.

Averroes ha hecho dos entradas sucesivas. La paradoja de esta doble "entrada" es que se le atribuyeron dos doctrinas enteramente incompatibles y ninguna de ellas correspondía realmente a su pensamiento: la primera lectura hacía de él una muralla contra la que los adversarios de Avicena consideraban como su error en el aspecto noético, la segunda había condenado en él una versión más radical del mismo error.

El "primer averroísmo" se inauguró con el tratado anónimo *De anima et de potenciis eius*, compuesto hacia 1225, donde figura un primer refrito de la doctrina retomada por los artistas parisinos hasta los años 1250-1260. Contra la doctrina aviceniana de la unicidad del intelecto agente, Averroes representa el punto de vista ortodoxo que hace del intelecto agente una potencia del alma: el intelecto agente y el intelecto posible son substancialmente idénticos; ellos "comulgan" en la unidad de una misma substancia: el alma intelectiva; su diferencia no es más que de razón. El alma intelectiva no es, pues, separada (como lo afirmaron los averroístas posteriores). Sin embargo, ella puede ser considerada de dos maneras: en tanto unida a los cuerpos humanos, o en tanto sujeto subsistente. La diferenciación de los dos intelectos expresa este doble status.

Retomada después con algunas modificaciones en el anónimo inglés *De potenciis animae et obiectis*, compuesto hacia 1230, por Felipe el Canciller y Juan de La Rochelle, la noética del "primer" Averroes no tiene nada que ver con lo que la historiografía católica ha llamado la "herejía monopsiquista": por el contrario, con esta noética los primeros averroístas intentan oponerse filosóficamente al monopsiquismo moderado de Avicena. En los años 1230, Guillermo de Auvernia, que ve todavía en Averroes un crítico de Avicena, toma de él aquello con lo cual refutar el materialismo psicológico de Alejandro de Afrodisia, en la especie [1] la teoría alejandrina de la educción del intelecto posible, forma natural del cuerpo, a partir de la mezcla de los "elementos" que la componen y [2] su reducción del intelecto posible a una simple "preparación" del inteligible. A

partir de 1250 aproximadamente, Ibn Rushd se convierte, por el contrario, en el profeta del monopsyquismo radical.

Evidentemente, este esquema tiene algunas excepciones que se dan en el siglo XIV. Es así, por ejemplo, que en *In II Sent.*, dist.16, q.1, Pedro Auriolo, que enseña en París en los años 1316-1318, disocia claramente la crítica del materialismo y la afirmación del monopsiquismo:

> Averroes no ha negado absolutamente que el alma intelectiva sea la forma del cuerpo [...], lo que parece haber negado con todo derecho, en cambio, es que el alma sea la actualización y el acabamiento puro y simple de una materia, como es el caso de todas las otras formas naturales.

Asimismo, ¡resulta sorprendente el ver a un Juan Buridán utilizar *positivamente* la doctrina rushdiana de la unicidad del intelecto agente como un modelo de la relación del universal al particular en Platón.

> Es necesario creer que la opinión de Platón [sobre los universales] era comparable a la del Comentador sobre el intelecto humano. Como lo muestra su comentario sobre el *De anima*, III, [Averroes] estimaba que todos los hombres pensaban por un mismo intelecto numéricamente idéntico y que este intelecto estaba separado de ellos. Sin embargo, *separado* quería decir que él no era inherente a los hombres, pero que los asistía en su ser presente sin distancia local, exactamente como podría decirse que Dios asiste a la totalidad del mundo.

Con todo, la imagen dominante, impuesta en los años 1260, es aquella, incansablemente repetida por Buenaventura, de un Averroes herético que va mucho más allá del error de Avicena porque afirma la unidad y la separación del intelecto posible. A pesar de las resistencias y las censuras (1270, 1277), Averroes tendrá partidarios de un extremo al otro de la Edad Media:

En el siglo XIII y a comienzos del XIV, los averroístas parisinos: Siger (hacia 1240-1284), Boecio de Dacia (fl. 1260), Juan de Jandún († 1328), Gilles de Orleans, Jacques de Douai.

En el siglo XIV, los averroístas de Bolonia: Gentile de Cingoli, Angelo d'Arezzo, Tadeo de Parma († 1295), luego Anselmo de Como (maestro de artes hacia 1325-1335), Cambiolus de Bolonia (maestro en 1333), Jacques de Plaisance (maestro en 1340-1343), Jourdain de Tridentia, Matthieu de Gubbio, Pedro de Bonifaciis.

En el siglo XV, los averroístas de Padua: Paolo Nicoletti († 1429), llamado "Pablo de Venecia (*Paulus Venetus*), Gaetano de Thiene (1387-1465), Nicoletto Vernia († 1499), Alessandro Achillini (1463-1526), Agostino Nifo (hacia 1470-1538), todos cercanos por Averroes pero separados por el "averroísmo".

Dante Alighieri (1265-1321) y Marsilio de Padua (1275/1280-1342/1343) son inclasificables en este movimiento de *translatio studiorum* de Francia a Italia.

4. La "*Logica modernorum*"

Para distinguirse de la antigua lógica aristotélica representada más por la *logica nova* que por la *logica vetus*, los lógicos de fines del siglo XII y comienzos del siglo XIII han calificado ellos mismos como "lógica de los modernos", *logica modernorum*, el conjunto de los conceptos, tratados, métodos, reglas o distinciones que añadieron al *Organon*. La *logica nova* no tenía de hecho nada de "nuevo". Era la parte de la lógica de los antiguos que había sido adquirida recientemente. Su tardía llegada no la hacía, empero, moderna. Más tarde, la *logica modernorum* fue llamada lógica "terminista" en función de su innovación principal (la teoría de las propiedades de los términos) y para distinguirla de la semántica de los que sostienen la gramática especulativa (*grammatica speculativa*), los "modistas", teóricos de los *modi significandi*: Boecio de Dacia (fl. 1260), Juan de Dacia (fl. 1280), Martín de Dacia († 1304), Siger de Courtrai (hacia 1280-1341), sin olvidar al autor de la *Grammatica* —erróneamente atribuida por Heidegger a Duns Escoto— Tomás de Erfurt (fl.1300).

4.1. La teoría de la suppositio

El concepto clave de la lógica terminista es la *suppositio*, su método principal es el análisis y la solución de los *sophismata*. Concepto y método son indisociables, la definicion de los diferentes tipos de suposiciones (*modi supponendi*) es ilustrada, condicionada y finalizada por el estudio de los *sophismata*.

El origen de la noción de *suppositio* es teológica y gramatical. La teología trinitaria distingue las hipóstasis y la esencia, la palabra latina *suppositum* expresa en general la hipóstasis o la Persona. Desde el siglo XII, los teólogos, utilizando el verbo *supponere*, familiar a los gramáticos (que lo utilizan en el sentido de "funcionar como sujeto de una frase"), se interrogan sobre la manera en la cual "suponen" los términos de ciertos

enunciados trinitarios, "manera de suponer" (*modus supponendi*) que, en consecuencia, significa aquí "manera de funcionar como sujeto gramatical", con dos posibilidades: como nombre esencial (común) para designar la esencia, o como nombre personal (propio) para designar el *suppositum*. Así, la teología del siglo XII aborda el "enunciado del Éxodo" en términos de referencia, preguntándose si "Yo soy el que soy" (*Éx.* 3, 14), "refiere Dios confusamente (*confuse*)" o si él "refiere más bien *pro supposito*", es decir, para "la Persona del Hijo" (*pro persona Filii, personaliter tantum*), o bien si "la palabra" misma "de *Dios* refiere esencialmente o personalmente", ciertamente los dos a la vez, "en una suerte de status intermedio". Al pasar del siglo XII al XIII, el verbo *supponere* designa a la vez el rol sintáctico del sujeto gramatical de una frase y su valor semántico en el ejercicio de ese rol. El término *suppositio* que entonces se generaliza significa, pues, simultáneamente, la función sujeto y la referencia semántica de un término. Esta proximidad sintáctico-semántica de los términos ha sido bautizada como manera de abordar "contextual" de la significación y de la referencia (L.-M. De Rijk). Originariamente definida en un contexto proposicional, la *suppositio*, propiedad semántica de los términos sujetos de una frase, reemplaza, en el siglo XIII, las nociones de *appellatio* o de *nominatio* utilizadas por los lógicos del siglo XII para designar la referencia o la denotación de un término.

Un *sophisma* no es un "sofisma" en el sentido habitual del término: no es ni una falacia ni un paralogismo. No es un razonamiento falso o vicioso: es una simple proposición desconcertante (*puzzling-sentence*), cuyo análisis y "solución" son llevados contradictoriamente al seno de una disputa poniendo frente a frente a un *opponens* y a un *respondens* (o incluso más). El examen de un *sophisma* sigue un programa preciso y prácticamente invariable. Se define en primer lugar un universo de discurso: es la "*positio*" del "*casus*". Seguidamente se realizan dos inferencias. Una toma el *sophisma* como conclusión, la otra como premisa. La primera inferencia sirve para probar que el *sophisma* es verdadero, es la "*probatio*"; la segunda, para probar que es falso, es la "*improbatio*" o "*contra*". La solución (*solutio*) consiste generalmente en determinar el tipo de proposición que es el *sophisma*. Por esto, se muestra que "*probatio*" e "*improbatio*" reposan cada una sobre una cierta interpretación de la frase. Estas diferentes interpretaciones son explicitadas por procedimientos específicos. El status lógico del *sophisma* está dado en general por una de las siguientes calificaciones: la frase es "ambigua" (*multiplex*), si la interpretación que corresponde a la "*probatio*" y la que corresponde a la "*improbatio*"

son ambas posibles; ella es verdadera, si el sentido que corresponde a la "*probatio*" hace que la proposición sea verificada por las condiciones impuestas por el "*casus*"; es falsa en el caso contrario. Un *sophisma* es, pues, generalmente verdadero en un sentido y falso en otro. Sin embargo, una proposición puede ser ambigua y falsa en los dos sentidos o transparente pero falsa en el caso considerado y en general (*simpliciter falsa*) o también transparente y verdadera desde todo punto de vista (*simpliciter vera*).

¿Para qué sirven los *sophismata*? Hay aproximativamente tantas variedades de *sophismata* y de disputas sofismáticas como de formas de disputas y de finalidades pedagógicas: el espectro es amplio y continuo. Se puede, con todo, distinguir entre los siglos.

En el siglo XIII, la función del *sophisma* es la de someter a prueba la pertinencia de las reglas y de las distinciones usuales de la semántica lógica y de la gramática filosófica, sea o no especulativa. Ocurre lo mismo en este sentido para los *sophismata* y para la mayor parte de los enunciados discutidos por los filósofos analíticos después de Russell. Proposiciones como "*Omnis homo est animal nullo homine existente*", "*Caesar est homo, Caesare mortuo*" o "*Omnis phoenix est*" tienen la misma función que "El actual rey de Francia es calvo" en la lógica moderna, sirven de punto de partida para la discusión de las nociones fundamentales de la semántica, desde la "referencia (*suppositio*) natural" y la "restricción", hasta la predicación sobre las clases vacías y la posibilidad de referir particulares no existentes. El estudio de los fenómenos sintáctico-semánticos, tales como los fenómenos de "scope" (*includere/includi*), de exclusión y de excepción, está igualmente bien representado, lo mismo que el de los funcionamientos sincategoremáticos en general.

En el siglo XIV, el *sophisma* se convierte en un método de razonamiento que se aplica a *todos los sectores del saber*: especialmente a la *física*, fenómeno particularmente claro en la Escuela de los Calculadores de Oxford y alentado por la existencia de las *disputationes de parviso* (disputas entre estudiantes fuera de la escuela) donde el imaginario filosófico no se halla limitado por ningún cuidado respecto del realismo. Los casos, las reglas y los argumentos son integrados en una estrategia metalingüística de conjunto, cuya mirada ya no es pedagógica en el sentido en que estaría ligada a un modo particular de institución de la disputa, sino más bien científica, en el sentido en que el *sophisma* es en lo sucesivo un cuadro conceptual que permite "plantear el examen de una cuestión" física, "más allá de los límites de las *posibilidades físicas* lícitas para la filosofía natural y comprometerse en el campo más vasto de aquello que es *lógicamen-*

te permisible" (J. Murdoch). El formato pedagógico del *sophisma* se convierte así en el formato mismo de la ciencia como actividad discursiva.

A partir de los años 1220-1230, las teorías de la referencia enseñadas en París y en Oxford se separan: una divergencia (el *split Oxford/París*) que, como hemos dicho, anuncia la de la filosofía analítica y la filosofía continental modernas. Para los maestros parisinos la *suppositio* es una propiedad proposicional de los términos que sufre una modificación cuando el término está metido en una proposición. Todo término común tomado a parte (*per se sumptus*) tiene, pues, una *suppositio* llamada "natural" que es una referencia al conjunto de los individuos pasados, presentes y por venir que componen la lista total de su extensión. Esta referencia extensional preproposicional sufre una restricción (*restrictio*) cuando el término funciona como sujeto de una proposición —se dice que el término posee, entonces, una *suppositio* "accidental" y refiere sea individuos pasados, sea presentes, sea futuros en función del tiempo del verbo (*exigentia verbi*). Los que sostienen la distinción entre *suppositio* natural y *suppositio* accidental son los primeros maestros de lógica de la Facultad de Artes de la Universidad de París, como Juan Lepage, o sus alumnos, como Pedro de España y, más allá, todos los representantes de la "tradición parisina de la lógica", como Lamberto de Lagny (Lamberto de Auxerre).

La homogeneidad del campo de los partidarios de la *suppositio* natural no es total. La misma noción ha sido objeto de interpretaciones divergentes. Ciertos historiadores ven allí una función referencial estrictamente exterior al contexto proposicional (Mullaly), otros una *suppositio* intraproposicional, pero realizando la precisión de sus particularidades (Boehner), otros, finalmente, consideran que el concepto no contextual de suposición natural ha desaparecido en el siglo XIV a partir de Ockham y de Burley, para reaparecer bajo una forma enteramente diferente en Buridán y Vicente Ferrer donde la *suppositio naturalis* designa sólo la propiedad referencial de un término general en una proposición "científica" omnitemporal, incluso atemporal (De Rijk). En realidad, las dos interpretaciones contextual y no contextual de la suposición natural han coexistido en los lógicos medievales desde el siglo XIII, y esto porque, aun antes de Buridán, ciertos lógicos han analizado como *suppositio naturalis* la referencia de los términos sujetos de las proposiciones "científicas". A partir de los años 1235, lógicos como Juan Lepage han considerado que en las proposiciones "científicas" los términos conservaban su *suppositio* natural porque la restricción temporal, normalmente efectuada por el verbo, no podía aplicarse. En los años 1250-1270 otros parisinos, como el autor anónimo de

los *Sophismata* contenidos en el *Nat. Lat.*, 16135, han sostenido que, en las proposiciones que figuran en inferencias demostrativas o de consecuencias formales, los términos sujetos estaban sometidos a la "exigencia de predicados" de un tipo específico "conformándolos según los dos primeros modos de la predicación por sí (*praedicatio per se*), independientemente de toda determinación temporal". Por último, se destacará que si la *suppositio naturalis* ha desaparecido como término técnico del vocabulario de ciertos lógicos del siglo XIV, la noción de una extensión preproposicional de los términos no ha desaparecido por ello, puesto que se encuentra hasta en Ockham bajo el nombre de "significación en sentido amplio" (Panaccio).

Prolongando una tradición "inglesa" abierta por la Escuela del Petit Pont (*Fallaciae Parvipontanae*), los autores de Oxford rechazan toda *suppositio* extraproposicional. Para ellos, no hay *suppositio naturalis*, puesto que toda *suppositio* se realiza en una proposición (modo de abordar contextual). Las variaciones de la referencia temporal son, pues, explicadas por una noción opuesta a la parisina *restrictio*: la ampliación (*ampliatio*). De suyo el sujeto de una proposición refiere a individuos existentes y presentes —de suyo, pues todo nombre es normalmente dado (impuesto) a cosas presentes, que "caen bajo el sentido" (es el principio lingüístico del "bautismo": una cosa-un nombre). Por otra parte, en tanto es sujeto de un verbo en pasado o en futuro, su capacidad referencial puede ser amplificada por el tiempo verbal, de manera de hacerle denotar pasados o futuros. Preconizada en el manual de la enseñanza de la lógica utilizado en Oxford hasta el siglo XIV, la lógica *Cum sit nostra*, la teoría de la ampliación de la referencia temporal y el rechazo de la *suppositio* natural se vuelven a encontrar en Guillermo de Sherwood, Roger Bacon y, de manera general, en todos aquellos que sostienen la tradición "oxoniense", incluido Guillermo de Ockham.

Otros temas de litigio existen entre ingleses de Oxford (o de la nación inglesa de París) y "parisinos". El más importante es la admisión por parte de los continentales de una referencia intencional, la *suppositio simplex*, capacidad referencial de un término para objetos o entidades generales, tales como especies y géneros. Esta tesis realista es combatida de un modo áspero por una mayoría de maestros ingleses y, más ampliamente, por todos los autores nominalistas.

Si bien el punto de partida de oxonienses y parisienses es diferente, todos los lógicos de los siglos XIII y XIV distinguen las siguientes parejas:

suppositio simple / *suppositio* personal;
suppositio personal: *suppositio* discreta / *suppositio* común;
suppositio común: *suppositio* determinada / *suppositio* indeterminada o confusa;
suppositio confusa: *suppositio* puramente confusa (*confusa tantum*) / *suppositio* confusa y distributiva;
suppositio confusa y distributiva: *suppositio* confusa y distributiva móvil / *suppositio* confusa y distributiva inmóvil.

La mayor parte añaden a éstas el par *materialis / formalis*, encargada de dar cuenta de los empleos autoreferenciales: hay *suppositio* "material" cuando una palabra "refiere sea por su propia materia sonora", como en "hombre es un monosílabo", sea por su propia constitución en tanto palabra compuesta por un sonido y una significación, como en "hombre es un nombre" (Sherwood). Muchos lógicos (entre ellos Lamberto de Auxerre, en París, y Roger Bacon, en Oxford) incluyen los empleos autoreferenciales en la suposición simple: hay *suppositio simplex* cuando un término "es puesto sea por él mismo (*pro se*) sea por su significado (*pro re sua*), hecha la precisión de los individuos que contiene". La asimilación de la suposición material y de la suposición simple volverá a encontrarse en sentido inverso en el siglo XIV, cuando, sobre la base de una distinción entre proposición "mental" (*propositio in mente*) y proposición "vocal" o "pronunciada" (*propositio in voce*), la *suppositio* simple se defina como "autoreferencia de un término mental" (Ockham). Este repliegue de la *suppositio* simple sobre la *suppositio* material en el nivel mental será considerado como característico del ockhamismo (Gauthier de Chatton)

Todos los géneros de *suppositio* mencionadas en los tratados *De suppositionibus* no tienen igual importancia. En el siglo XIII, la literatura sofismática no hace referencia, en realidad, más que a tres tipos de *suppositio*: la *suppositio* "determinada", la *suppositio* "puramente confusa" y la *suppositio* "confusa y distributiva", "móvil" e "inmóvil". Cada uno de estos modos está determinado valiéndose de inferencias proposicionales. El recurso a las inferencias consiste en extraer el tipo de paráfrasis adecuada para una proposición en la cual figura un término que ejemplifica un cierto tipo de *suppositio*. La característica común de estas frases es la de contener términos singulares.

Guillermo de Sherwood ofrece el análisis completo de sus inferencias. La *suppositio* de un término es "determinada" cuando la proposición del caso debe ser parafraseada ("expuesta") por una disyunción de proposiciones singulares. Desde el punto de vista de las condiciones de verdad, esto quiere decir que una proposición que contiene un término tomado en *suppositio* determinada no puede ser verificada más que por un solo individuo por vez. En este sentido, la paráfrasis correcta de *homo currit* ("un hombre corre") es *iste homo currit vel ille homo currit vel... currit* ("este hombre corre *o* ese hombre corre *o*... corre"). La *suppositio* de un término es "puramente confusa" cuando la paráfrasis de la proposición del caso es realizada por una proposición de predicado disyuntivo. Esto quiere decir que una proposición cuyo predicado es tomado en *suppositio* puramente confusa es verificada cada vez que un individuo satisface ese predicado, no pudiendo ser tal predicado satisfecho más que por un individuo a la vez. Así pues, la paráfrasis adecuada de *omnis homo est animal* ("todo hombre es *un* animal") es *omnis homo est hoc animal vel hoc animal vel...animal* ("todo hombre es este animal *o* este animal *o* ... animal") y no *omnis homo est hoc animal vel omnis homo est hoc animal vel... animal* ("todo hombre es este animal *o* todo hombre es este animal *o* ... animal). La *suppositio* de un término es "confusa, distributiva y móvil", cuando la exposición toma necesariamente la forma de una conjunción de singulares, *i.e.*, cuando la proposición debe ser verificada de todos los individuos referenciados y en cada uno de ellos. Así, la paráfrasis adecuada de *omnis homo está animal* es diferente para el sujeto y para el predicado porque tenemos ahora: *hic homo est animal et hic homo est animal et... animal* ("este hombre es un animal *y* este hombre es un animal *y* ... animal"). La *suppositio* es "confusa, distributiva e inmóvil" o "inmovilizada" cuando la proposición es verificada en todos los individuos sin ser verificada en cada uno separadamente. Es el caso de *tantum omnis homo currit* ("solamente todo hombre corre") que no puede ser expuesta por *tantum hic homo currit et tantum hic homo currit et ... currit* ("solamente este hombre corre y solamente este hombre corre y ... corre) sino por *tantum: Hic homo currit et hic homo currit et... currit* ("solamente: este hombre corre *y* este hombre corre *y* ... corre"; dicho de otro modo: sólo *los* hombres corren). La diferencia entre *suppositio* "móvil" y *suppositio* "inmóvil" se expresa diciendo que una permite el "descenso" a una disyunción de singulares, pero la otra no.

Los diferentes tipos de *suppositio* determinan relaciones inferenciales. Guillermo de Sherwood y Roger Bacon, más tarde Buridán, prohíben las inferencias: 1) de muchas *suppositiones* determinadas a una *suppositio* determinada, 2) de una *suppositio* determinada a una *suppositio* confusa y distributiva, 3) de una *suppositio* puramente confusa a una *suppositio* determinada, 4) de una *suppositio* puramente confusa a una *suppositio* confusa y distributiva. Son lícitas, en cambio, las inferencias: 1) de una *sup-*

positio determinada a una *suppositio* puramente confusa, 2) de una *suppositio* confusa y distributiva a una *suppositio* determinada, 3) de una *suppositio* confusa y distributiva a una *suppositio* puramente confusa.

4.2. Teoría de las consecuencias. Juego de obligaciones

Además de la semántica de los términos, dos grandes desarrollos de la lógica terminista son la teoría de las consecuencias y las *obligaciones*. Formulada desde fines del siglo XII, la teoría de las consecuencias será perfeccionada a lo largo de todo el Medioevo tardío. Si la *consecuencia de los adamitas* es la más célebre, otras varias reglas fueron progresivamente desarrolladas. El cuadro general de elaboración está proporcionado por la distinción entre consecuencias naturales y consecuencias materiales.

Hay consecuencia natural cuando el antecedente incluye al consecuente, lo que quiere decir que la validación de la consecuencia está determinada por un "lugar intrínseco"; hay consecuencia accidental cuando el antecedente no incluye el consecuente, lo que quiere decir que la consecuencia se da por la aplicación de una "regla extrínseca". Es el caso de una inferencia como *Si homo est asinus, tu sedes* ("si el hombre es un asno, tu estás sentado"). Esta consecuencia es buena y lo es por la *consequentia Adamitorum* (*ex impossibili sequitur quodlibet*, "de lo imposible se sigue cualquier cosa") la cual reposa a su vez sobre el *locus a minori* ("tópico de lo menor"), es decir, sobre el hecho de que lo imposible parece menos verdadero que cualquier otra cosa de donde resulta que *si* lo que parece menos verdadero es planteado como verdadero, lo que parece más verdadero que lo menos verdadero *necesariamente* es verdadero.

Sobre las relaciones tópicas (*habitudines locales*) de este género, reposan las "reglas consecuenciales", máximas figuras de la lógica del siglo XIV: "toda consecuencia en la cual el consecuente es necesario es buena" y "toda consecuencia en la cual el antecedente es imposible es buena". Muy alejadas de la intuición natural estas reglas han sido criticadas violentamente por los humanistas. Los historiadores modernos, sin embargo, han mostrado que, lejos de constituir una serie de aberraciones conceptuales, el material recogido en los tratados *De consequentii* permitían constituir una axiomática para el sistema S3 de Lewis:

Citemos, entre otros, a: *Ad omnem copulativam sequitur quaelibet copulatarum*: p&q.Cq; p&q.Cq (Buridán); *Omnis copulativa est consequens ad copulativam constitutam ex una parte ipsius et antecedente alterius partis*: pCq.C:p&r.C.q&r (Buridán); *Quaelibet propositio infert seipsam cum suo consequente*: pCq.C:pC.&q (Gauthier Burley); *Arguendo a synonymo ad synonymum est formalis consequentia*: pCp (Jorge de Bruselas); *Duae negationes aequivalent uni affirmationi*: ~~ pCp: esta ley llamada de la "doble negación" es un lugar común medieval al igual que: *Omnis bonae consequentiae quidquid sequitur ad consequens sequitur ad antecedens*, que corresponde al axioma 11.6 de Lewis: pCq.&.qCr:C.pCr, o también: *Illa de inesse semper infert illa de possibili*: pCMp (Guillermo de Ockham), una de las pocas tesis que "ha sobrevivido al naufragio de la lógica medieval" (H. Hubien).

Junto con la profundización de las nociones de lógica modal, el desarrollo de la teoría de las consecuencias permitió la eclosión de numerosas lógicas no aristotélicas: lógica del cambio (Enrique de Gante, *Quodl.*, XV, q. 13, Landolfo Carraccioli, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, Juan Baconthorpe, *In II Sent.*, d.1, q. 6, *In III Sent.*, d. 3 q. 2, Hugo de Neuchâtel, *In II Sent.*, d.1, q.1, Godofredo de Fontaines, *Quodl.*, VIII, q. 4, Francisco de Marchia, *In III Sent.*, d. 3, q. 2, Francisco de Meyronnes, *Conflatus*, I, d. 4, q. 3, Miguel de Massa, *In II Sent.*, d. 1, q. 1), lógica deóntica, lógica de normas, teoría de los imperativos contrarios al deber (Roberto Holkot, *Quodl.*, I, q. 9; pseudo-Holkot [Roger Roset], *Determinationes*, q. 1) lógica epistémica (Richard Kilvington, *Sophismata*, Guillermo de Heytesbury, *Sophismata*).

Aparecidas a comienzos del siglo XIII, las *obligationes* son un juego que presenta a dos jugadores que cumple cada uno un papel: el *respondens* que se "obliga" a mantener un cierto punto de vista o una cierta actitud a lo largo de la disputa, el *opponens* que se esfuerza por obligarlo a sostener contradicciones.

Hay diferentes clases de *obligationes*. Las clases de obligaciones resultan de la combinación entre aquello a lo que está obligado el que responde y lo que cubre su obligación: 1) si el que responde (R) está obligado a un acto y la obligación cubre un no-complejo, se tiene una *petitio*, 2) si R está obligado a un acto y la obligación cubre un complejo, se tiene un *sit verum*, 3) si R está obligado a una disposición y si la obligación cubre un no-complejo, se tiene una *institutio*, 4) si R está obligado a una disposición y si la obligación cubre un complejo, se tiene *petitio* y tres posibilidades: a) R mantiene que la proposición discutida es verdadera: *positio*, b) falsa: *depositio*, c) dudosa: *dubitatio*.

La obligacion más simple es la *positio*. Presenta al comienzo un *casus*, es decir, una estipulación (totalmente ficticia) que concierne a la na-

turaleza de la realidad exterior de la disputa obligacional, ejemplo: Sócrates y Platón son negros. Sigue el *positum* o *obligatum* que, en general, es un contrafactual (en discordancia con el *casus*), *e.g.*, "Sócrates es blanco". Sigue el *propositum* (la proposición a evaluar), luego la serie de los otros *proposita*. El que responde debe responder de acuerdo con reglas precisas. Al momento, el oponente proporcionará un *propositum* al cual el que responde no sabrá responder correctamente, pues toda respuesta que ofrezca lo conducirá a una contradicción (sea por asignar valores de verdad contradictorios a la misma proposición, sea por asignar el mismo valor de verdad a proposiciones contradictorias).

Las reglas evolucionan con el tiempo. En el curso del siglo XIV, diversos autores dejarán su huella: Burley, Kilvington, Heytesbury, Swineshead. En la perspectiva tradicional, la de Burley, hay tres reglas:

1) Todo lo que se sigue del *positum* u *obligatum* y de una proposición (o proposiciones) acordada(s) o del opuesto (o los opuestos) de una proposición (o proposiciones) correctamente refutada(s), siendo conocido tal, debe ser acordado.

2) Todo lo que es incompatible con el *positum* y una proposición (o proposiciones) acordada(s) o el opuesto (o los opuestos) de una proposición (o proposiciones) correctamente refutada(s), siendo conocido tal, debe ser rechazado.

3) Todo lo que es no pertinente (*impertinens*) debe ser acordado, rechazado o puesto en duda según su propia cualidad, es decir la cualidad que es la suya en relación al jugador: si se sabe que es verdad, se la acuerda, si se sabe que es falsa, se la rechaza, si no se sabe ni lo uno ni lo otro, se pone en duda.

Es no pertinente: una proposición a la cual no se aplica ni la regla 1 ni la regla 2.

A fines del siglo XIV, Swineshead establece nuevas reglas para 1 y 2:

1') Todo lo que se sigue del *obligatum* debe ser acordado.

2') Todo lo que es incompatible con el *obligatum* debe ser rechazado.

Para Swineshead hay, pues, muchas más proposiciones no pertinentes que para Burley. La tarea del *respondens* está, en esto, considerablemente simplificada: no se consideran ya las relaciones de un *propositum* con todas las etapas anteriores de la argumentación, basta con verificar si es o no compatible con el *obligatum*.

Los juegos de obligaciones han tenido un rol fundamental en el desarrollo de la física del cálculo fundada sobre una manipulación lógica de situaciones no empíricas (contrafácticas).

5. La escolástica

5.1. Alberto Magno

Canonizado por Pío XI en 1931, Alberto de Lauingen nació poco antes del 1200, de una familia de caballeros. Despues de los estudios en Padua y en Colonia, entró en la orden de los Predicadores en los años 1220. Primer alemán que llegó a ser maestro en teología de la Universidad de París (1245-1248), enseña en el *studium* dominico de Colonia (donde tiene como alumnos a Tomás de Aquino, hasta 1252, y a Ulrico de Estrasburgo). De 1254 a 1257 es provincial de *Teutonia*, Obispo de Regensburg en 1250, predica la Cruzada "en Alemania, Bohemia y otros países de lengua alemana" por pedido expreso del papa Urbano IV, luego, después de varias estadías en Wührzburg (1264) y Estrasburgo (1267), termina su vida en Colonia donde muere en 1280.

Alberto es el actor principal de la aculturación filosófica del Occidente latino en el siglo XIII: con él finaliza el proceso emprendido en la Toledo del siglo XII. Su proyecto filosófico es el mismo que el de Boecio: "Transmitir Aristóteles a los latinos". Dominando la totalidad del saber filosófico y científico de su tiempo, Alberto es el hombre de las fuentes "árabes", de Avicena a Averroes, pasando por Hunayn ibn Ishâq o Ibn al-Haitam (Alhazen). Su obra abarca todos los dominios de la teología (comentarios escriturarios, teología sistemática, liturgia, sermones) y de la filosofía (lógica, ética, metafísica, ciencias de la naturaleza, meteorología, mineralogía, psicología, antropología, fisiología, biología, ciencias naturales, zoología). Se le han añadido otros: alquimia, obstetricia, magia, necromancia (*El gran* y *El pequeño Alberto*, *Los secretos de las mujeres*, *Los secretos de los egipcios*), que hoy se saben apócrifos.

La cronología de la obra albertiana es todavía discutida. La enseñanza en París ve la redacción de la *Summa de creaturis* (antes de 1246), primer gran adaptación del aristotelismo greco-árabe al contexto teológico medieval. El *Comentario a las Sentencias*, comenzado en París, es terminado en Colonia (1249). También en Colonia, Alberto compone su *Comentario sobre los Nombres Divinos* y sobre la *Teología mística* de Pseudo Dionisio (1249-1250) y la mayor parte de sus escritos de filosofía natural: *Física*, comentario al *De caelo*, tratados sobre *La naturaleza del lu-*

gar y sobre *Las causas de las propiedades de los elementos*. Entre 1250 y 1252, ofrece su primer comentario de la *Ética Nicomaquea* (el *Super Ethica*, comentario cuestionado); un libro sobre el que volverá en otra forma, en 1262-1263 (*Ethica*). Las grandes paráfrasis del *Organon* (comentarios de estilo "aviceniano") son redactados entre 1252 y 1256 sobre la base de una documentación árabe (Avicena, al-Fârâbî) hoy paracialmente perdida. Los escritos de botánica (*De vegetabilibus et plantis libri*, VII) y de mineralogía (*De mineralibus*) son compuestos en 1256-1257; los tratados de biología y de zoología (*Quaestiones super De animalibus*) están extraídas de cuestiones disputadas en 1258. En 1262-1263 Alberto firma un comentario de Euclides (*Super Euclidem*). En 1263-1267 un comentario sobre la *Metafísica* y una paráfrasis del *Liber de causis* y de la *Metafísica* de Gazâlî bajo el título *De causis et processu universitatis*, primera exposición sistemática de una teología natural peripatética donde se entrecruzan todas las tendencias del pensamiento tardo-antiguo. La "Summa de Colonia" o *Summa de mirabili scientia Dei* comenzada hacia 1270 quedará sin terminar.

Influenciado al mismo tiempo por Aristóteles, el *Liber de causis* y Dionisio el pseudo-Areopaguita, la metafísica albertiana está centrada sobre una teoría del flujo o emanación formal (*fluxus* o *influentia*), interpretada en el sentido anagógico de la atracción del ser por el Bien (el "llamado del Bien", *advocatio boni*). En lógica, su teoría de los universales propone la primera sistematización de una distinción entre los tres "estados del universal" (*ante rem, post rem, in re*) que, heredada lejanamente de Eustrato de Nicea y de Avicena, y, a través de ellos, de los comentadores neoplatónicos de Aristóteles, será opuesta a lo largo de los siglos XIV y XV, a la teoría nominalista ("epicureísta") de Ockham y de Buridán. En ontología, sostiene la teoría aviceniana de la "indiferencia de la esencia" (la esencia en tanto tal no es ni universal, como los conceptos empíricos abstractos, ni particular, como los entes singulares que existen fuera del alma), que retoman en otras perspectivas Matthieu de Aquasparta y Juan Duns Escoto. Partidario de la unidad de las formas substanciales pero sosteniendo que las formas de las cosas están contenidas en estado naciente en la materia ("incoación de formas"), Alberto se representa el conjunto de los procesos de génesis y crecimiento de las formas como sometidos a la acción de las esferas celestes y sus motores; partidario de la animación del Cielo, admite la causalidad de las Inteligencias cósmicas sobre el mundo sublunar, pero exceptúa al alma humana, que ellas "inclinan sin necesidad". En el aspecto noético, combate a la vez el monopsiquismo atribuido a Averroes y el materialismo de Alejandro de Afrodisia. En ética, exalta la concepción aristotélica del primado de la "vida contemplativa" o "teorética" y hace de la contemplación filosófica la cima y la meta de la vida humana: sus ideas sobre la "felicidad intelectual" serán retomadas por los averroístas latinos (desde Juan de Jandún a Nicoletto Vernia) y también por Dante.

Comentador de Aristóteles y neoplatónico convencido, Alberto Magno ha desempeñado un papel decisivo en el nacimiento de la filosofía alemana.

5.1.1. Alberto Magno y la filosofía alemana

En los siglos XIII y XIV, la filosofía alemana está concentrada por completo en la orden de los predicadores: un Alberto de Sajonia (*fl.* 1350-1390) es alemán sólo de nacimiento, pero su carrera, sus ideas son "parisinas". Los filósofos alemanes son los discípulos alemanes de Alberto Magno, formados por él en Colonia (en el *studium* dominico, por falta de universidad) o que dependen de sus tesis: Ulrico de Estrasburgo († 1277), Dietrich de Friburgo, Meister Eckhart, Bertoldo de Mosburgo.

La tesis fundamental trasmitida por Alberto a la escuela dominica alemana de los siglos XIII y XIV es la doctrina greco-árabe del "intelecto adquirido" (*intellectus adeptus*).

El intelecto adquirido designa el estado del alma humana que entra en conjunción (*coniunctio, connexio*) con el Intelecto agente separado; semejante conjunción tiene lugar de tres maneras: a) en potencia, b^1) en el nivel del intelecto llamado "especulativo" (como causa eficiente de la actualización de los inteligibles en el alma) y b^2) en el nivel del intelecto adquirido propiamente dicho (en tanto él se hace forma del alma, lo que produce en ella un estado de sabiduría contemplativa descrita por Aristóteles con el nombre de "vida teorética"); el estado de conjunción o vida teorética es el estado que los filósofos definen como "el fin supremo de la existencia humana"; hay, pues, aquí abajo una forma de vida que, como mínimo, anticipa la beatitud prometida a los elegidos en la patria celeste y, como máximo, se basta a sí misma (en este sentido al-Fârâbî, en el *De intellectu et intellecto*, define la "otra vida" —*alia vita*— como la unión del filósofo con el Intelecto separado); en el sentido más literal del término esta forma de vida se adquiere: es objeto de un trabajo y supone una progresión (*moveri ad continuationem*); el contenido de esta forma de vida es el mismo que Aristóteles definía como el objeto de la teología filosófica: la contemplación de los seres separados; la forma de vida característica de la contemplación filosófica puede ser llamada "felicidad intelectual".

Esta concepción de la filosofía como forma de vida contemplativa es una concepción indisolublemente especulativa y ética. Alberto Magno la ha construido o reconstruido recurriendo a fuentes diversas: a los peripatéticos de las tierras del Islam (al-Fârâbî, Avicena, Averroes), esto es obvio, pero también a los comentadores bizantinos de la *Ética a Nicómaco*, Eustrato de Nicea y Miguel de Éfeso, de los cuales ha sido uno de los primeros lectores.

La ecuación varias veces formulada por Alberto entre la doctrina árabe del intelecto adquirido (*intellectus adeptus*) y la doctrina "griega" de lo que él llama "intelecto poseído" (*intellectus possessus*) tenía por función establecer el carácter auténticamente peripatético de una formulación ética de la filosofía que, por último, culminaba en un estado que Alberto no temía en caracterizar, con Aristóteles, como "divino" (*intellectus divinus*). En relación con el auténtico aristotelismo, la posición de Alberto comportaba, sin embargo, una novedad remarcable: la idea de una progresión ascética del alma humana que se eleva poco a poco del conocimiento del mundo sublunar hasta la intuición intelectual de realidades separadas.

La idea central del pensamiento albertista, que ha sido retomada por la escuela dominica alemana, afirma que hay aquí abajo una felicidad que recompensa un esfuerzo filosófico entendido como un desapego progresivo del alma humana respecto de lo sensible y la adquisición del intelecto. Bastante curioso resulta que la corriente llamada "averroísmo latino" en París haya heredado esta idea de Alberto. La Escuela dominica alemana y el averroísmo latino han recurrido, pues, en su refundación ética de la filosofía, a la misma fuente: la teoría albertista de la felicidad. Con respecto a los averroístas la cuestión es aceptada para B. Nardi, pero resulta discutible para F. Van Steenberghen. En cuanto a los dominicos alemanes, se pueden evocar la descripción de las etapas de la ascensión del intelecto hasta la conjunción formal evocada por Ulrico de Estrasburgo en el comienzo de su *De summo bono*:

> El intelecto posible se vuelve formal cuando hay concepción de los términos [primeros]; de esta formalidad pasa al estado de *habitus* de los principios, estado llamado igualmente intelecto de los principios (siendo entendido que nosotros conocemos los principios conociendo los términos); luego pasa al estado del intelecto en acto (*in effectu*), por el desarrollo de esos principios en una ciencia; del intelecto en acto pasa al estado del intelecto adquirido, a saber, cuando el intelecto posible, después de una investigación de todos los objetos de ciencia posibles, adquiere su propio acto, de tal manera que el intelecto agente está totalmente unido a él como una forma (*coniunctus est ei totaliter ut forma*); y de intelecto adquirido deviene en intelecto santo, es decir, puro de toda materialidad y de toda condición impura; y de intelecto santo deviene intelecto asimilado [...] y de intelecto asimilado deviene intelecto divino, a saber, cuando en la luz de la Inteligencia, nosotros convertidos en otros hombres, recibimos la luz divina [...]

Está también presente en Dietrich de Friburgo que, en su *De visione beatifica*, expone en términos muy precisos la teoría de la conjunción:

> Como, en la jerarquía de los intelectos separados, si ellos existen, el Intelecto agente es el último de la serie y nos es inmediato, conviene necesariamente que en nuestra unión con este Intelecto separado, este Intelecto se una a nosotros en tanto que forma de nuestro intelecto posible actualizado, puesto que no hay intermediario entre estos dos intelectos, y que, así, nosotros pensaríamos por la intelección misma por la cual el Intelecto agente mismo piensa, a saber, por su esencia. Es esto lo que los filósofos llaman intelecto adquirido.

En Eckhart la teoría del intelecto adquirido alcanza su punto máximo, cuando el Turingio identifica el *intellectus sanctus* albertiano, es decir, el estado profético según Avicena, fuente de Alberto, y el estado de aquel que llama alternativamente el "hombre noble", el "hombre pobre" o el "hombre desapegado". Esta identificación, por la cual Eckhart se esfuerza en definir un *status adeptionis* cristiano traspone en una concepción nueva (lo que se podría llamar "el poder del desapego") la teoría aviceniana de los poderes proféticos gracias a los cuales "la influencia del alma noble y muy fuerte supera el cuerpo que le es propio" y así "cura las enfermedades, vuelve enfermos a los malvados, destruye ciertas naturalezas y edifica otras, transmuta los elementos de tal forma que lo que no es fuego se vuelve fuego, y lo que no es tierra se vuelve tierra". Reformulado como desapego el estado de elevación del alma del profeta según Avicena (dicho de otra manera, el hombre divino según Alberto y Aristóteles) constituye, pues, en Eckhart, la culminación de la forma de vida descrita inicialmente como "contemplación":

> Un maestro de nombre Avicena dice que la nobleza del espíritu que permanece desapegada es tan grande que todo lo que contempla es verdadero, que todo lo que desea le es acordado y que todo lo que ordena es ejecutado. En verdad, es necesario saber que cuando el espíritu permanece en un verda-

dero desapego, compele a Dios a venir sobre su propio ser y que, si él pudiera permanecer sin forma ni accidente alguno, tomaría en sí mismo la misma propiedad de Dios.

Que el desapego eckhartiano procede de la contemplación albertista *via* el conocimiento profético de Avicena es una tesis que puede sorprender, sobre todo si se desconoce el aspecto aviceniano de la concepción albertista de la vida teorética.

Al menos en dos ocasiones Alberto retoma tácitamente el texto de Avicena citado por Eckhart:

> Las almas de los hombres superiores traspasan su propio cuerpo cuando ellas se aplican a las Formas del mundo y es por esto que sucede que las transmutaciones de las cosas exteriores les obedecen como obedecen a las Formas del mundo; de ellos los filósofos dicen que cumplen prodigios transmutando los hombres o las naturalezas.
>
> Sólo el hombre es un lazo entre el mundo y Dios (*nexus Dei et mundi*), pues tiene en él un intelecto divino y gracias a él se eleva, a veces tan por encima del mundo, que la materia misma debe seguir lo que él concibe, como se lo ve entre aquellos que están en las mejores condiciones y que, con sus almas, se abren a la transmutación de los cuerpos de este mundo y son mencionados por cumplir prodigios.

Algunos historiadores, tomando como argumento la presencia del tema del hombre *nexus dei et mundi*, interpretan el pensamiento de Alberto en el sentido del hermetismo, anulando de entrada a la vez toda lectura mística y toda interpretación puramente peripatética de la divinización del hombre albertista. Sin negar la presencia de ciertos rasgos herméticos en la concordancia filosófica de Alberto, es, sin embargo, necesario constatar: [1] que los dos textos alegados son extraídos del mismo pasaje de Avicena, no del *Asclepius*; [2] que la perspectiva filosófica introducida por Alberto remite a la teología peripatética del intelecto: desde la utilización de al-Fârâbî de la noción de "formas del mundo" para designar las Inteligencias separadas hasta la noción averroísta de "aplicación" para describir el momento de la conjunción del alma humana con las susodichas formas.

5.1.2. La felicidad mental

El hombre divino o perfecto de Alberto es el filósofo acabado, el perfecto peripatético. No es "místico" en el sentido cristiano del término: Alberto que se contenta con exponer el punto de vista filosófico del peripatetismo árabe en el cual el conocimiento natural se cumple acabadamente en la profecía, va más lejos aún que sus modelos musulmanes (al-Fârâbî, Avicena) en la afirmación acerca de los poderes del "contemplativo". El no habla aquí en tanto teólogo cristiano. Para fundir este elogio de la vida filosófica con el cristianismo, ¡resulta necesario, evidentemente, emparentar otras vías además de la profetología musulmana! En este caso, es menester pasar por Dionisio. A esto invitan otros textos de Alberto, el concordato de los filósofos sapienciales se prolonga en un concordato nuevo firmado, esta vez, entre la filosofía y el cristianismo mismo. Cualquiera sea la forma que revista este concordato, la clave es, sin embargo, siempre la misma: la cristianización del *status adeptionis*, la interpretación cristiana del intelecto adquirido. Todos los dominicos alemanes del siglo XIV se encuentran lejos de haber seguido a Alberto en este terreno, sino más bien lo contrario. Para tomar sólo un ejemplo, Dietrich de Friburgo adhiere a esto sólo parcialmente, él, que critica tanto a los "filósofos" como a los "*communiter loquentes*" (Tomás de Aquino), propone al comienzo de su carrera un reordenamiento técnico de la teoría "filosófica" de la conjunción que, hacia el final, es decir pasado el *De visione beatifica*, deja a la filosofía y al cristianismo acampando en posiciones bien distintas el orden de la "Providencia natural" y el de la "Providencia voluntaria", el orden del mundo de la filosofía (el de la naturaleza) y el del mundo de la teología (el de la gracia) que no pueden reencontrarse: una forma alemana de la "doble verdad". Frente a esto, la originalidad de Eckhart es la de ser, sino el único, al menos el principal teólogo dominico que, para escapar al doble lenguaje, ha aceptado deliberadamente plantear hasta el extremo la idea de una cristianización del *intellectus adeptus*.

El aporte de Alberto a la escuela dominica alemana aparece, pues, claramente: su teoría de la conjunción —el intelecto adquirido— con la idea de felicidad terrena que la acompaña es objeto de una verdadera esperanza filosofal (la *fiducia philosophantis*), cuya realización aquí abajo es la misma que Meister Eckhart asume y transpone en la idea de beatitud del "viajero" (*homo viator*), de "despojamiento" (*Abegescheidenheit*) o de "serenidad" (*Gelazenheit*), por la cual, más allá de Alberto y de Dietrich (que permiten que las dos coexistan), él cree reconciliar filosofía y teología en una forma de vida nueva, la "nobleza" (o "humildad" o "pobreza")

que define el *status adeptionis* cristiano. La beatitud del viajero —lo que Silesius llama el viaje querubínico— es el que desde las *Instrucciones espirituales* Eckhart ha pensado como "vida bienaventurada". Esta forma de vida era, para la época, una idea nueva. Era una idea cristiana que cumplía, en una ética nueva, el ideal de vida peripatético: la recíproca no estaba en manos del poder del filósofo, condenado a profesar una "doble verdad" en el mismo punto de vista en el cual era puesto por la institución. Reducida a una profesión (*status*), la filosofía no podía afirmarse como forma de vida con derecho a universalizarse: el *status adeptionis* era necesariamente el ideal y la justificación de un cuerpo social. Cristianizándolo, Meister Eckhart hace salir el *status adeptionis* del *status* profesional.

De la conjunción albertista al despojamiento eckhartiano tal, pues, la transformación radical que ha sufrido la idea de intelecto adquirido en la escuela dominica alemana. Ella ha sufrido una segunda transformación también importante, incluso más importante todavía gracias a Eckhart, y en virtud misma de los lazos existentes entre los dominicos y ciertas comunidades religiosas de Alsacia y de Renania, ella ha alcanzado, de alguna manera, a un nuevo público, un público no universitario, un público parcialmente laico, un público femenino, sobre todo, el de las religiosas y beginas. En resumen, después de haberse profesionalizado gracias a Alberto Magno, la conjunción se ha desprofesionalizado gracias a Eckhart.

5.2. Buenaventura (1217-1274)

Nacido en Bagnoregio en 1217, estudiante en París entre 1232 y 1246, ingresante a la orden de los Menores en 1243 —Francisco de Asís, su fundador había muerto en 1226—, Juan de Fidanza, llamado *Buenaventura*, es maestro regente, titular de la cátedra franciscana de la facultad de teología de la Universidad de París, de 1253 a 1255. En la misma época Tomás de Aquino enseñaba entre los dominicos. Esta circunstancia ha alimentado todas las historias de la filosofía: dos visiones del mundo, dos concepciones de la filosofía se enuncian en forma simultánea. Ellas permanecieron, sostenidas por dos órdenes religiosas muy distintas entre sí, como dos vías concurrentes, incluso inconciliables.

De Buenaventura, muerto como ministro general de los franciscanos el 15 de julio de 1274 (el mismo año que Tomás) se ha retenido sobre todo la denuncia de la filosofía en las siete *Colaciones sobre los diez mandamientos* pronunciadas del 6 de marzo al 17 de abril de 1267. Éste es un error de perspectiva. Buenaventura no es el adversario de la filosofía sino más bien del aristotelismo.

Los adversarios denunciados en las *Colaciones* no son todos filósofos. Cuatro sectas se oponen a la regla de la fe: los judíos, los averroístas, los herejes (arrianos, sabelianos, donatistas y pelagianos), los "sarracenos"; cinco se oponen a la regla de justicia: los maniqueos (cátaros), los magos (que quieren transgredir el orden material del universo como los filósofos quieren transgredir su orden intelectual), los *nicoletas* (sostenedores de la amoralidad, que toman al segundo *Roman de la Rose* de Juan de Meung como su manifiesto), los epicúreos (que niegan la vida futura), los viciosos (o, dicho de otra manera, los *deseantes*: orgullosos, concupiscentes y codiciosos). El "averroísmo" está caracterizado por dos errores: la eternidad del mundo y la unicidad del intelecto. En las conferencias sobre el *Hexaemeron*, Buenaventura agrega "la negación de la pena y de la gloria", dicho de otro modo, el rechazo de la inmortalidad del alma y de la retribución de los actos y de los méritos en la vida futura.

Si a través del averroísmo, los franciscanos denuncian errores que constituirán la base de las condenaciones de 1270-1277, si, en este sentido, participa del movimiento de resistencia al peripatetismo, es necesario ver que hay, a pesar de todo, una filosofía: la filosofía de Cristo. El tema agustiniano del "Cristo maestro", la tesis, varias veces reafirmada por Agustín acerca de que el "verdadero filósofo es el que ama a Dios" impregnan profundamente el pensamiento buenaventuriano. Su condenación del aristotelismo, de la eternidad del mundo hasta la unicidad del intelecto, es, en primer lugar, cristológica: todos estos errores nos ocultan la *realidad cristocéntrica*. El pensamiento de Buenaventura no transmite, sin embargo, *una* filosofía precisa.

La filosofía buenaventuriana está fundada sobre la síntesis de Avicena y de Dionisio. Su visión del mundo es *jerárquica*. Esta jerarquía no es banal ni el fruto de una adaptación circunstancial. Con Buenaventura, gracias a la fusión de Avicena y de Dionisio, la idea de monadalogía ingresa en la historia de la filosofía. Retomando a Avicena, en la idea de un alma-espejo del todo que aspira a producir en ella la "imagen de todo el universo", a devenir ella misma en *mundo inteligible*, y a Dionisio en la idea de la analogía como capacidad receptiva (analogía de recepción) determinada por el lugar de cada ser en la jerarquía, Buenaventura hace del espíritu humano un *espejo* y una *mirada* de la *jerarquía*, un "espíritu jerárquico" (*spiritus hierarchicus*), y del alma humana un *anima ecclesiastica*, un "alma eclesial" en la cual todo se expresa mutuamente: las cosas se expresan en ella, ella expresa a Dios, Dios se expresa en ellas. El concepto que señala el fin de la filosofía buenaventuriana es la *resolución expresiva* del

universo en el alma: de ello hablan los *Hermanos sinceros*, Avicena, Ghazâlî, Ibn Gabirol. Su descripción monadológica del universo jerárquico es una transposición dionisiana del pasaje de la *Metafísica del Shifâ'* que describe la espera del filósofo (la "esperanza filosofal" de Fârâbî): el retorno (*fi'lma'âd*) en virtud del cual "convertida en siglo inteligible" el alma lleva "escrita o dibujada en ella la forma del todo" su "orden" y "la bondad" que emana de él.

> Considera que en el alma contemplativa se inscribe el universo entero, comprendidos allí cada uno de los espíritus celestes que llevan el universo trazado en sí, y el mismo rayo supersubstancial que contiene el universo entero y la totalidad de los seres espirituales. Así, en el alma contemplativa se encuentran luces maravillosas y una maravillosa belleza. Así, pues, el mundo, de arriba a abajo y del principio hasta el fin, está inscripto en el alma, haciendo de ella un espejo, cada espíritu es un espejo y en el alma nace una maravillosa pluralidad, un orden superior y una proporción suprema.

Frente a la exaltación del Uno o del Intelecto, que no es más que un paganismo henológico, Buenaventura reivindica la *expresión de la pluralidad* en la concentración interior de potencias expresivas. El modelo aristotélico de la vida teorética que, entre los filósofos, regla la noción de "vida contemplativa" está subvertido en la mutua-expresión de las "almas eclesiales": cada alma es una iglesia atravesada de luz. Con Buenaventura, el antiaristotelismo tiene su filosofía: es la del *universo dionisiano*. Posiblemente sea ésta la que rechaza Alberto Magno cuando critica la filosofía de los "latinos modernos" que *combinan* las ideas de Avicena con una fidelidad "superficial" a la "letra de Dionisio".

5.3. Tomás de Aquino

Hijo de Landolfo, conde de Aquino, en Italia, cerca de Nápoles, Tomás de Aquino nació en 1225 en el sólido castillo familiar de Roccasecca. Presentado como oblato en la abadía de Monte Casino, reside allí hasta 1235, luego se dirige a la Universidad de Nápoles para estudiar allí las artes (1239-1244). En 1244, decide entrar en la orden de los dominicos. Su madre se opone a esta decisión y encarga a otro de sus hijos, Reinaldo, traer a Tomás y encerrarlo en Roccasecca. Después de un año de secuestro, el joven predicador puede reunirse con su orden: se lo envía a terminar sus estudios en París. Allí, encuentra a Alberto Magno y se convierte en su alumno favorito: sigue sus enseñanzas en París de 1245 a 1248, después en Colonia de 1248 a 1252. De regreso en París, redacta su *Comentario a las Sentencias* (1254-1256), luego, ya maestro en teología (1256), desarrolla una carrera docente que lleva a cabo alternativamente en Italia (1259-1268 después en 1272-1274) y en Francia (1268-1272). Muere bruscamente víctima de una enfermedad, el 7 de marzo de 1274, cuando se aprestaba para asistir al Concilio de Lyon. Proclamado doctor de la Iglesia en 1567, pero canonizado desde 1323 (por el papa Juan XXII), Tomás de Aquino ha gozado de un crédito casi exclusivo otorgado póstumamente por la Contrarreforma. Desde el año 1277, muchas de sus tesis habían sido censuradas tanto en París como en Oxford. En el año 1280, el "Correctivo del hermano Tomás", del franciscano Guillermo de la Mare, había sido impuesto en toda la orden de san Francisco como parapeto contra los "errores" del maestro dominico —preludio de las grandes polémicas donde se ilustrarán los principales teólogos de la época. Entre los mismos dominicos el pensamiento de Tomás tuvo numerosos adversarios.

Síntesis extraordinaria de fe y razón, de teología y filosofía, la obra de Tomás de Aquino cubre el conjunto de los saberes y los géneros literarios medievales: comentarios a Aristóteles, comentarios escriturarios, cuestiones disputadas, tratados, opúsculos, sermones, y sobre todo, dos "sumas", una filosófica —la *Summa contra Gentiles* (redactada en 1258-1260)—, otra teológica la *Summa theologiae* (compuesta en 1267-1273), que, cada una en su género, constituyen la cima de lo que se ha llamado el "aristotelismo cristiano". Partidario de la apertura a la filosofía, Tomás es también la figura máxima de la apertura a la teología griega. Para confeccionar su *Catena aurea*, selección de textos patrísticos destinados a alimentar su obra teórica, se hace traducir del griego un número sin predecentes de textos de los Padres griegos.

La consideración del pensamiento de los Padres griegos políticamente no cae por su propio peso. Cuando en 1261-1268, Tomás de Aquino compone la *Catena aurea*, Miguel VIII Paleólogo acaba de cerrar el convento dominico de Constantinopla. El papa Urbano IV que alienta el proyecto de la "cadena", no busca la conciliación a cualquier precio. Por el contrario, en 1263, pide a Tomás que componga el *Contra errores Graecorum*.

El texto toma un lugar en un largo y polémico conjunto —muchos dominicos de Oriente han escrito ya en tierra imperial a partir de fuentes de primera mano (entre ellos el "Anónimo" de 1252). Esta vez, el documento de base está necesariamente confeccionado a distancia. El *Libellus de fide Trinitatis*, que sirve de punto de partida a Tomás, está realizado en

más que por ser a la vez idéntica y diferente de los términos que la sostienen. Es también el último término de una cadena que comienza con los "parónimos" de Aristóteles, se continúa con los *ambigua* o *convenientia* de Avicena y que, a través de la distinción aviceniana entre predicación unívoca y predicación paronímica o denominativa, reencuentra la definición boeciana de lo creado como ese ente que es lo que es, teniendo parte en lo que él no es, que es él mismo sin ser su propio ser, que es sin ser él mismo lo que es.

No puede haber allí, pues, ni concepto ni uso unívocos de la analogía pues la identidad de la identidad y de la no-identidad no se deja pensar en un concepto lógico del ser común. Esta desarticulación del concepto del ser aparece negativamente en la división de disciplinas a la cual, la mayor parte de los medievales, hacen corresponder la tríada de los sinónimos, los homólogos y los análogos: la univocidad es el punto de vista del lógico, la equivocidad el del físico, la analogía el del metafísico; pero ella se duplica en la desarticulación del concepto mismo de analogía del ser, que aparece positivamente hasta en las doctrinas que sólo explicitan los dos momentos tradicionales de la *transferencia* y de la *conveniencia*. Es el caso, por ejemplo, de Jacobo de Viterbo, OESA († 1308), cuando sostiene que hay dos "acepciones" del ser: la primera "en tanto que se analoga a Dios y a las creaturas", la segunda "en tanto que se analoga a la substancia y a los accidentes" (*Quaest. de divinis praedicamentis*, q. 1). De hecho, esas dos analogías no se vuelven unívocas en un mismo concepto de ser, ni en un mismo tipo de predicación analógica. El status de las predicaciones analógicas es él mismo analógico. En una predicación analógica, el "trayecto de la predicación" (*transitus praedicationis*) va de lo anterior a lo posterior y "si él sigue siempre el orden del conocimiento, él no sigue siempre el de las realidades conocidas": en el caso de la substancia, la predicación de ser va de aquello que es primero según la naturaleza y el conocimiento, la substancia, a lo que es secundario o derivado, los accidentes; en el caso de Dios, la predicación va de aquello que es primero sólo según el orden del conocimiento, la creatura, a lo que es en sí incognoscible aunque sea primero en el orden de la naturaleza, Dios. Esta inversión de los "trayectos" prohibe toda univocidad de la analogía: "En toda predicación analógica" del ser "hay un cambio del modo y de la razón de predicación". En el caso de la dupla substancia-accidente, el ser es predicado analógicamente del accidente "según un modo deficiente", en el caso de la relación Dios-creado, es predicado analógicamrente de Dios "según un modo sobreeminente" (q. 6), es decir más allá de toda "eminencia". Así, pues, si "toda analogía está subordinada a la analogía del ser" (q. 7), la comunidad existente entre la analogía del accidente y la analogía divina no se reabsorbe en un mismo concepto de ser. Esto vuelve a decir que *la analogía del ser se articula y se desarticula a la vez en el trayecto contrario de las predicaciones que señalan la ausencia de toda proporción asignable entre la deficiencia del ser creado y la sobreeminencia del ser creador*. La gran tesis de Jacobo, que prolonga la de Tomás, es que el concepto lógico del ser común no puede conservarse en sí mismo, ni dirigir ni dar la posibilidad de pensar la diferencia entre lo creado y lo increado. Sobre este punto, precisamente, se debate la oposición entre tomismo y escotismo.

5.3.2. Contra Averroes

Filósofo y teólogo, Tomás combate en su terreno a los filósofos de los "Gentiles". Su discusión filosófica de obras filosóficas es una novedad en la historia de la Edad Media, aunque ésta había sido iniciada ampliamente por su maestro Alberto Magno. Con Tomás la oposición entre teología especulativa y apología defensiva se suprime: el teólogo cristiano puede y *debe* enfrentar al filósofo o al infiel con las mismas armas, las de la filosofía. Reservando a la fe las respuestas que provienen de la fe, Tomás considera que es deber del teólogo cristiano llevar a la filosofía tan lejos como pueda ir. Él hace filosofía *en* cristiano, no *en tanto* cristiano. Fuera de Alejandro, cuyo materialismo es condenado ya por Alberto, los dos principales adversarios de Tomás son Ibn Gabirol y Averroes.

La crítica tomista a Averroes hace hincapié, principalmente, en su noética. Allí donde Buenaventura se comportaba como un médico ofreciendo un diagnóstico y prescribiendo un remedio, Tomás responde con las armas del adversario.

Sobre el filósofo, del cual riduculiza "las alas de avestruz" que no pueden volar, Buenaventura lanza un: "De qué, pues, te glorificas, tú que por tu ciencia no conoces ni tu enfermedad ni su causa, ni el médico ni la medicina" (*In Hexaemeron*, VII, 11-12): el filósofo está enfermo como los otros hombres, él no ha creído ni en el testimonio de los profetas que anunciaban la venida de Cristo, ni en el de los apóstoles que la confirmaron; les hacía falta aceptar al médico ("Jesucristo, Dios y hombre") y la medicina ("la gracia del Espíritu Santo" por los sacramentos), *encontrar la fe*. Árbol de la ciencia del bien *y del mal*, la filosofía no da sólo buenos frutos. Los estudiantes están prevenidos: "Los que estudian filosofía deben tener cuidado y huir de todo lo que es contrario a la doctrina de Cristo, pues es mortal para el alma".

Las respectivas actitudes de Buenaventura y Tomás se distinguen mejor en el ardiente tema de la "doble verdad".

Para Buenaventura, el "émulo de los filósofos" (árabes) que "afirma un mundo eterno" o "un solo intelecto en todos los hombres" o la "ausencia de felicidad después de esta vida" *come del árbol de la ciencia del bien y del mal*, y se inclina, fuera de la fe salvadora, al pecado, a la *infidelidad*. El filósofo es hijo de Adán. La doble verdad es un sistema de defensa interior, que interesa *verdaderamente* a la fe: "Tu afirmas que hay puebas de que el mundo es eterno pero que tú no lo crees". En el *Sermón* III del segundo domingo de Adviento, Buenaventura ataca al profesor de filosofía sobre el plano *moral*. La Escritura (*Ex.* 21, 33-34) culpa a aquel que ha cavado y despues ha dejado una cisterna abierta provocando así la caída de otro. En filosofía, el pozo está cavado "cuando se muestra como creíble una falsedad y se aportan argumentos", se deja abierto "si no se responden a esos argumentos", está mal cerrado si nos contentamos con decir "la fe sostiene lo contrario". En todos los casos, el discípulo corre el riesgo de "caer" y se es *responsable* de ello ("tú deberás rendir cuentas por él")

Al final del *De unitate intellectus contra averroistas* Tomás ataca no a los filósofos ni a los profesores sino a los cristianos "que ven sólo el comentario de Averroes". Les reprocha, en primer lugar, de *hacer como si ellos no pertenecieran* a la religión cristiana y, principalmente, de presentar, como externas, las razones que hacen que los cristianos tengan una "opinión contraria" a la de Averroes. La primera falta del averroísta es la de poner en un mismo plano "artículo de fe" y "opinión" filosófica y confrontar las dos como pares. Pero esto no es todo. "Hay, prosigue Tomás, algo mucho más grave. Es esta forma que ellos utilizan: 'Por la razón concluyo necesariamente en la unidad numérica del intelecto, por la fe sostengo firmemente lo contrario'." Bajo la apariencia de división entre dos verdades inconmensurables la una por la otra, Tomás ve la realidad *lógica* del ateísmo: "Si ellos dicen esto, es porque piensan que la fe (su fe) trata de contenidos sobre los cuales se puede (ellos *en tanto filósofos*) afirmar lo contrario por un razonamiento necesario".

Buenaventura condenaba al filósofo que sabe volver *creíbles* las falsedades y al consumidor de filosofía incapáz de hacer otra cosa que *renunciar a creer* las pruebas suministradas: un reproche incoherente para un comportamiento incoherente. Tomás va derecho al fin, pues conoce la lógica. No se puede simultáneamente afirmar una proposición y su contraria. El averroísta olvida (o finge olvidar) los principios fundamentales de la lógica aristotélica: bivalencia y contradicción. Si A es verdadera, no-A es falsa; si A es falsa, no-A es verdadera. El averroísta quiere encerrar a su adversario en un falso compromiso: pide que se lo deje pensar A y creer no-A. Tomás responde que esto no es lo que hace: al afirmar el carácter necesario, demostrativo, científico de la prueba de A, el averroísta plantea *ipso facto* no solamente la falsedad sino la imposibilidad de no-A. No solamente no se puede afirmar a la vez A y no-A, sino que no se puede afirmar que A está demostrada sin plantear al mismo tiempo que *no*-no-A está demostrada. ¿Qué significa, entonces, la creencia? ¿Qué sentido puede tener la actitud de aquel que demuestra a la vez A y no-A y, al mismo tiempo, cree que no-A? En el principio del averroísmo hay una *paradoja lógica* o más bien una miserable *falacia*, que no debe más engañar a nadie:

> Puesto que un razonamiento no puede sino establecer necesariamente que lo que es a la vez verdadero y necesario, y que lo opuesto de verdadero y necesario es lo falso e imposible, resulta de su mismo propósito que la fe trata sobre algo falso e imposible.

6. Las condenas universitarias: 1241, 1270, 1277

Período de aculturación en sus treinta primeros años, el siglo XIII, a continuación estuvo sacudido por un cierto número de reacciones *antiorientales*. De 1204 a 1261 (victoria de Miguel VIII Paleólogo sobre el emperador "latino" de Constantinopla, Balduino II), los Francos se dividieron los despojos de Bizancio. Este período de colonización tuvo su traducción filosófica. En 1241, las autoridades universitarias y eclesiásticas condenaron una serie de diez proposiciones enseñadas por los maestros parisinos. Muchas de estas tesis evocan directamente la teología "griega": la primera concierne a la visión beatífica ("Que la esencia divina en sí no es objeto de visión ni del hombre ni del ángel") es la tesis "griega" de la inaccesibilidad y la incognoscibilidad de un Dios accesible solamente en la luz increada del Thabor (tesis popularizada en el siglo XIV por Gregorio Palamas) o como lo afirmaban Dionisio y Escoto Eriúgena en sus "teofanías". Ella es formalmente condenada en beneficio de la tesis "latina" (agustiniana) del conocimiento inmediato de la esencia divina (visión facial). La tercera afirma que el "Espíritu Santo en tanto lazo o amor no procede del Hijo sino del Padre". La séptima que hay una pluralidad de ideas en Dios que no son Dios ("Que hay varias verdades que son eternas, pero no son Dios"): es la explicitación del *medium* que nos vuelve a Dios accesible, las "energías increadas" que lo vuelven "participable".

Tomada por la instigación de Guillermo de Auvergne, obispo de Pa-

rís, y refrendada por el canciller Eudes de Châteauroux, la medida antigriega de 1241 confirmaba, de paso, la censura que pesaba sobre Escoto Eriúgena desde la prohibición de Honorio III (1225). Tendía a imponerse: en 1243, 1244, 1256 los capítulos generales o locales de los Hermanos predicadores (probablemente guiados por la medida de 1241) debían reafirmar la necesidad de expurgar los escritos de los lectores y estudiantes que contuvieran rastros de los errores condenados.

Después de este freno a la difusión de ideas griegas, los agustinianos entablan un segundo proceso de cierre del Occidente hacia el Oriente. Esta vez, el blanco era el peripatetismo árabe. La condena englobaría hasta a Tomás de Aquino.

El 10 de diciembre de 1270, Esteban Tempier, Obispo de París, prohibía la enseñanza de trece tesis filosóficas:

> 1) No hay más que un solo intelecto numéricamente idéntico para todos los hombres; 2) La proposición: el hombre piensa es falsa o impropia; 3) La voluntad humana quiere y elige por necesidad; 4) Todo lo que sucede aquí abajo está sometido a la necesidad de los cuerpos celestes; 5) El mundo es eterno; 6) No hubo jamás un primer hombre; 7) El alma, que es la forma del hombre en tanto hombre, perece al mismo tiempo que su cuerpo; 8) Después de la muerte, el alma que está separada del cuerpo, no puede arder en un fuego corporal; 9) El libre arbitrio es una potencia pasiva, no activa, que es movida por la necesidad del deseo; 10) Dios no conoce los singulares; 11) Dios no conoce más que a sí mismo; 12) Las acciones del hombre no están regidas por la Providencia divina; 13) Dios no puede conferir inmortalidad o incorruptibilidad a una realidad mortal o corporal.

Muchas de estas tesis provenían o de Averroes (tesis 1 y 2) o de los filósofos árabes en general (tesis 4): en realidad, todo el sistema emanantista del peripatetismo, la teoría de las Inteligencias y también la astrología (con el fatalismo astral) se encontraba virtualmente rechazado. Entre los maestros sospechosos, puede pensarse que Siger de Brabante desempeñaba un seguro papel: la tesis según la cual "no hubo jamás un primer hombre", sinónimo de la afirmación de la eternidad de las especies naturales (aristotélica y averroísta) fue sostenida por él en una *cuestión* de lógica de 1269.

Dos años más tarde, los teólogos atenazaban aún más a los filósofos. El 1 de abril de 1272 el estatuto promulgado por la facultad de artes de la Universidad de París (bajo la presión de los teólogos) prohibía a los maestros y a los bachilleres en artes disputar una cuestión puramente teológica. En el caso que una cuestión filosófica derivara hacia la teología, la posición del artista era delicada: si había oposición entre filosofía y teología, no tenía *derecho* de decidir en favor de la filosofía, solamente podía refutarla si decidía hablar de ella. Él tenía también el *derecho de callar* si, más prudentemente, renunciaba a abordar la cuestión.

Como el estatuto no fue respetado, la filosofía y la concepción peripatética del mundo serían vueltas a acusar más radicalmente.

El 7 de marzo de 1277, el obispo de París, Esteban Tempier, prohibía la enseñanza de 219 tesis. En el prólogo de su *syllabus*, fechado en 1276, según el estilo de las Pascuas entonces observado en París, el Obispo, que respondía a la demanda del papa Juan XXI (Pedro de España), designaba a los culpables: los "artistas de París, que, sobrepasando el límite de su especialidad" y difundiendo sus "errores execrables o, para decirlo mejor, sus orgullosas y vanas insanidades", "buscaban dar la impresión que ellos no asumían realmente lo que decían" y "disfrazaban sus respuestas". Esta filosofía oculta llevaría en lo sucesivo un nombre: averroísmo. Por el momento, Tempier se contentaba con caracterizar al grupo por una doctrina precisa: la doble verdad:

> Ellos dicen, en efecto, que ciertas cosas son verdaderas según la filosofía y que no lo son según la fe católica, como si hubiera dos verdades contrarias, como si la verdad de las Sagradas Escrituras pudiera ser contradicha por la verdad de los textos de esos paganos que Dios ha condenado.

Reprobando la admisión de dos verdades contrarias, el obispo alcanzaba con otra formulación lógica, a los averroístas condenados por Tomás en el *De unitate intellectus*. A comienzos del siglo XIV, Raimundo Lullo les atribuiría un eslogan (*credo fidem esse veram, et intelligo quod non est vera*) manifiestamente extraído de la reconstrucción tomista. ¿Había averroístas partidarios de la doble verdad en París en los años 1270 ?

Había averroístas: Siger de Brabante, Boecio de Dacia. Ninguno, sin embargo, había profesado la doble verdad. Ni Siger, que no había abordado el problema, ni Boecio que lo había abordado pero de otro modo.

La tesis de Boecio establecía que, allí mismo donde parecían presentar enunciados contradictorios, la filosofía y la fe no se oponían porque, precisamente, esos enunciados ofrecían sólo una apariencia de contradicción. Esta tesis reposaba sobre un principio fundador de la lógica aristotélica (*Refutaciones sofísticas*, cap. 25): la imposibilidad de obtener una

contradicción oponiendo una proposición tomada en sentido absoluto (*simpliciter*) y la misma proposición tomada en un sentido relativo (*secundum quid*). Entre la afirmación del cristiano: *el mundo es nuevo*, y la del filósofo: *según el orden de las causas y de los principios naturales el mundo no es nuevo*, Boecio sostenía que no había allí más contradicción que la que establecía Aristóteles entre *Sócrates es blanco* y *bajo un cierto respecto Sócrates no es blanco*. Al hacer de esto una contradicción se vuelven culpables de un paralogismo conocido en la Edad Media con el título de *fallacia secundum quid et simpliciter*. Si Tempier pensaba en Boecio de Dacia cuando redactaba su prólogo, es necesario admitir que él y su comisión de teólogos habrán transformado a sabiendas el pensamiento de su víctima. Basta, en efecto, "puntuar" su texto de otro modo para (como lo hace también Gilson) obtener el error incriminado: "Nosotros sabemos, en efecto, que el que dice que Sócrates es blanco y el que niega que Sócrates sea blanco *dicen verdad uno y otro bajo cierto respecto*", y encontrar dos verdades contrarias allí donde Boecio no veía sino dos que no se contradecían.

Impresionantes en todos sus ángulos, las condenaciones de 1277, redactadas por Enrique de Gante y un equipo de teólogos, no se dirigían solamente al aristotelismo árabe bajo todos sus aspectos —noético (monopsiquismo), ético (elogio de la felicidad intelectual y la vida filosófica), cosmológico, físico, metafísico— alcanzaban indistintamente a los averroístas, los maestros de artes partidarios del *bios théoretikos*, los árabes mismos y, para finalizar, a Aristóteles. Ellas conjuraban también, sin nombrarlo, contra Tomás de Aquino. La medida anti-tomista fue confirmada y profundizada el mismo año en Oxford por Roberto Kilwardby († 1279): una de las tesis centrales de la ontología tomista, la doctrina de la unidad de las formas substanciales, estaba allí explícitamente censurada. El paso del tiempo, por la intervención de Juan Peckham, iba a confirmar la prohibición. El *Correctivo del hermano Tomás*, de Guillermo de La Mare, aparecido por esos ardientes años contribuía también al antitomismo dominante. Seguirán muchos años de polémicas entre franciscanos y dominicos.

La publicación del *Correctivo del hermano Tomás* del maestro de Oxford y, en 1283, la decisión del capítulo general de los Menores de no autorizar la circulación de la *Summa theologiae* en la orden franciscana, han suscitado una serie de réplicas, los *Correctores del Correptor* o *Correctores del Corruptor*. El primero, *Sciendum*, fue atribuido sucesivamente a Roberto Orford y a Guillermo de Macclesfield (atribución generalmente aceptada hoy). El segundo, *Circa*, es la obra de Juan Quidort (Juan de París, † 1306). El tercero, *Quare*, se atribuye al dominico de Oxford Richard Knapwell (o Clapwell), hostigado en Oxford a causa del tomismo, por el franciscano Juan Peckham en 1286. El cuarto *correptor*, *Quaestione*, permanece anónimo.

7. Roger Bacon (?-1294)

Nacido en Inglaterra entre 1212 y 1220, estudiante en Oxford entre los años 1235-1240, maestro de artes en París hacia 1245, Roger Bacon es a la vez el primer filósofo que dio un curso completo sobre Aristóteles (a pesar de las prohibiciones de 1215, 1228, 1231) y el autor de una obra que es una suerte de balance del siglo XIII, el *Compendium studii theologiae* (1292-1294). Espíritu brillante, reinvidicador y querellante, el franciscano ha probado la prisión eclesiástica de 1272 a 1279 a causa de "novedades sospechosas", ha diseñado tres proyectos de suma filosófica y científica (los tres *Opus, maius, minus* y *tertium*), revolucionando por completo la teoría del signo y la significación (su teoría de la significación natural, parcialmente heredada de Agustín, es retomada hasta en Ockham), realiza el elogio de las ciencias experimentales y del maquinismo. Vehemente crítico de su época, que denuncia incansablemente los métodos de aprendizaje usados en la Universidad, observador de las glorias de su tiempo (de Alberto Magno a Guillermo de Moerbeke) y partidario de un retorno a la Biblia contra las *Sentencias*, Bacon quiere una reforma de la organización del saber cristiano: la enseñanza universitaria debe abrirse hacia las ciencias profanas, particularmente a las matemáticas y a la práctica de los lenguajes "sapienciales" (hebreo, griego, árabe, caldeo): un deseo realizado en esta época en España con el *Estudio de Árabe* de Túnez en 1259, después el de Barcelona donde ha de señalarse Ramón Marti (?-1284), arabizante, hebraizante y polemista, autor de un *De secta Machometi* (1257), del *Capistrum Iudaeorum (El yugo de los judíos*, 1267) y de un *De pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos (El puñal de la fe contra los Mauros y los Judíos*, 1278); un deseo que retomará, algunos años más tarde, ese otro infatigable profeta de la conversión de los gentiles, Raimundo Lullio, cuando, en 1308, reclamará la fundación de cuatro o cinco monasterios donde se enseñarían "los diversos idiomas de los infieles", la "reunión de todas las milicias religiosas en una sola Orden" y la recaudación de un diezmo consagrada íntegramente a la "reconquista de la Tierra Santa cristiana" (un punto modificado desde 1309, después del encuentro de Lullo con los "averroístas" de París: el diezmo fue reemplazado por el combate contra Ibn Rushd).

La reforma de los estudios teológicos lleva a una reforma de la sociedad cristiana "por la ciencia y la sabiduría". La ignorancia no es más que el síntoma de la disgregación social que resulta de la "corrupción de los estados del mundo", de "la impericia de los teólogos" y de "la dimisión de los seculares". La crítica de la tradición, alimentada por una visión pesimista de la historia, conduce a una denuncia de tres causas generales del error humano (la autoridad, la costumbre, el gran buen sentido), y a una reestructuración de estilo lógico-positivista de los elementos de semántica necesarios para la construcción de una teología racional. Por este último aspecto, Bacon evoca a Ockham. El siglo XIII se cierra sobre una reforma anunciada.

9. El siglo XIV

Los años 1300 asisten al apogeo de la potencia francesa bajo el reinado de Felipe IV el Hermoso (1268-1314, rey en 1285) y luego a su irresistible declinación bajo el de sus descendientes (los "Reyes Malditos", Luis X el Hutin, 1289-1316, rey en 1314, Felipe V el Largo, 1294-1322, rey en 1317, Carlos IV el Hermoso, 1294-1328, rey en 1322, el último de los "Capetianos directos") y la dinastía de los Valois, cuyo primer representante Felipe VI (1294-1350, rey en 1328) sufrió en 1346 la derrota de Crecy contra Eduardo III de Inglaterra (1312-1377, rey en 1327) que inaugura verdaderamente sobre el terreno militar la desastrosa *Guerra de los Cien Años*. La Peste Negra aparecida en 1347 azota a Europa durante tres años. Después de lo más fuerte de la epidemia en Francia, cuando en París mueren más de 800 personas por día (septiembre-noviembre 1348), la plaga pasa a Alemania, a los Países Bajos y luego a Inglaterra. Bajo el reinado de Juan II el Bueno (1319-1364, rey en 1350), la derrota y la captura del rey en Poitiers el 19 de diciembre de 1356, por el príncipe de Gales, abre un período todavía más funesto, apenas atemperado por la regencia del delfín Carlos (1358, represión de la insurrección parisina conducida por el preboste de los mercaderes Esteban Marcel): el Reino de Francia parece estar en el fondo de un abismo. El reinado de Carlos V (1338-1380, rey en 1364) lo rescata por un tiempo, antes que Carlos VI (1368-1422, rey en 1380) vuelva a sumergirlo.

Signado por el conflicto franco-inglés, el siglo XIV conoce también otras luchas: la más importante es aquella ideológica y política que sostienen el papa Juan XXII (Jacques Dueze, de Cahors, Papa de 1316 a 1334) y el emperador de Alemania, Luis IV de Baviera (hacia 1286/1287-1347, emperador en 1314). Suscitado por un conflicto dinástico que enfrenta a Luis con el Habsburgo Federico el Hermoso (derrotado militarmente en Mühldorf, 1322). Luis fue excomulgado por el Papa, partidario de Federi-

co. El conflicto producirá la eclosión de una auténtica filosofía política. Los más grandes espíritus de este tiempo se involucrarán en él: Guillermo de Ockham, Marsilio de Padua, Juan de Jandún defenderán el punto de vista "imperial".

En el terreno filosófico, el siglo XIV asiste a la expansión conjunta del realismo escotista y del nominalismo ockhamista, el nacimiento del tomismo (canonización de Tomás en 1323) y del antitomismo (siguiendo al *Correctivo* de Guillermo de La Mare), el despegue irresistible de la filosofía *inglesa* y de, lo que casi siempre se asocia a ella, la teología *franciscana*. Con excepción de Alemania donde con Dietrich de Freiberg, Meister Eckhart y Bertoldo de Mosburgo, la Escuela dominica alemana fundada por Alberto Magno mantiene una orientación neoplatónica original, la mayor parte de los países "universitarios", particularmente Francia e Italia, están impregnados de ideas "inglesas": también los grandes sostenedores del realismo (Gauthier Burley, Juan Wyclif) son ingleses; en la querella con el emperador, los principales teólogos partidarios del Papa también lo son (Gauthier de Chatton, Juan Lutterell). Período de una extraordinaria fecundidad intelectual, el siglo XIV no es en modo alguno el "siglo de la decadencia" descrito por los historiadores que ven en el siglo XIII, la edad de la "síntesis escolástica", la cima única del macizo medieval. Es un período de invención conceptual, de crítica del aristotelismo greco-árabe, de innovación continua. Los géneros literarios mismos evolucionan: las *sumas*, reflejo de un saber fijado, desaparecen; los comentarios a las *Sentencias* se despegan del texto comentado para construir verdaderas problemáticas articuladas en una batería de cuestiones. Concentrado en sus luchas intestinas, el Occidente latinófono comienza a cortar el cordón umbinical que lo unía a Oriente. A pesar del despegue del averroísmo, que vuelve perenne la influencia árabe, la tendencia general del siglo es a la emancipación en relación con los modelos del pasado. En Italia un Petrarca (1304-1374) denuncia con mucha violencia la ciencia y la filosofía árabes, el averroísmo particularmente, que estigmatiza en el *De sui ipsius et multorum ignorantia*. Una tradición a la vez anti-árabe y anti-escolástica comienza aquí y cobrará todo su sentido, en el siglo siguiente, con el proyecto *humanista*. Realismo, nominalismo, misticismo: el siglo XIV tiene su propia realidad, sus modelos, sus obseciones. Ningún autor, por sí solo, puede pretender encarnarlo por entero. En todo lo que él proponga o rechace, le debe tanto a Duns Escoto como a Ockham, a Eckhart como a Burley.

1. Juan Duns Escoto (1265-1308)

Si Tomás de Aquino creó una tradición teológico-filosófica durable que, hasta un cierto punto, representa la síntesis de los problemas y de los métodos (si no de las soluciones) del siglo XIII, Duns Escoto ocupa un lugar equivalente en el siglo XIV: él no sólo ha deshecho todo lo hecho por Tomás sino también ha abierto el camino a sus adversario más encarnizados. En cuarenta y tres años de vida, Escoto ha inventado todo lo que separa conceptualmente su época de épocas anteriores: univocidad del concepto de ser, teoría del conocimiento intuitivo del singular, distinción del conocimiento intuitivo y del conocimiento abstracto, tratamiento no estático de las modalidades. Estudiante en Inglaterra, después en París (de 1293 a 1297), comentador de las *Sentencias* en Cambridge (entre 1297 y 1300) después en Oxford en 1301-1302, de regreso a París en 1302-1303 interrumpe su estadía allí a causa del conflicto entre el Papa, Bonifacio VIII, y el rey de Francia, Felipe el Hermoso. Regresa en 1304 y en 1305 accede al rango de maestro en teología y es, durante dos años, regente de los Franciscanos (1306-1307). Seguidamente es enviado a Colonia para contrabalancear el quasi-monopolio intelectual ejercido entonces por los dominicos en Alemania. Muere allí el 8 de noviembre de 1308. Blanco privilegiado de los humanistas (para el Doctor Sutil Rabelais reserva los mejores tratados), Duns Escoto representa el apogeo de un estilo filosófico que se podría llamar formalismo teológico.

1.1. Algunos temas del pensamiento escotista

La teoría escotista de la cognición está destinada a responder a tres cuestiones principales: 1) El objeto de los sentidos es singular, el del pensamiento universal (Aristóteles), pero ¿es la singularidad de lo sensible el objeto propio del sentido? 2) La esencia en tanto esencia es "indiferente al singular y al universal" (Avicena), pero el objeto del sentido, dado en un individuo singular, ¿es singular, universal, o indiferente a ambos? 3) ¿Cúal es el fundamento real de nuestros conceptos generales abstractos? Se responde con la noción de unidad no numérica de lo sensible que reformula la tesis de Aristóteles (*Anal. Post.*, II, 19): "Pues aunque el acto de la percepción tenga por objeto el individuo, la sensación no se refiere menos al universal": los objetos sensibles tienen una unidad real, distinta de la unidad numérica del singular y de la universalidad del concepto; esta unidad es la que funda la universalidad conceptual.

Todo acto de sensación se refiere a un único singular, muchos actos de sensación se refieren a muchos singulares, así todos estos actos son el hecho de una única y misma potencia: la potencia sensitiva; se puede, pues, concluir que ningún singular es el primer objeto de esta potencia, sino que su primer objeto es algo uno en muchos singulares, y que es de una cierta forma universal. En efecto, aunque todo acto del sentir se refiere solamente a lo singular, no se refiere a lo singular como a su objeto primero. Su objeto primero es esta *unidad* que existe en el singular, falto de la cual el objeto y el acto de la potencia no serían iguales. Sin embargo, no se enfoca esta unidad sino bajo el ángulo de la singularidad. De muchos actos de sensación, en cambio, se puede extraer un común, y su objeto es lo que se llama el universal.

Su teoría de la esencia radicaliza la noción de "indiferencia" introducida por Avicena y sus discípulos. Anticipando las críticas de Ockham, Escoto afirma que la esencia tiene una unidad real que no es *ni* numérica *ni* simplemente pensada: "La realidad no cuenta más que con cosas singulares, y hay otra unidad real además de la unidad numérica propia o singular".

Según la unidad que le es propia en tanto que ella es una naturaleza, la naturaleza es indiferente a la unidad individual singular; de sí ella no es una por esta unidad, es decir, por la unidad de singularidad. Es lo que muestra Avicena, *Metaf.*, V, cuando sostiene que "la caballidad es solamente caballidad y que por sí misma no es ni una, ni muchas, ni universal, ni particular". El sentido de esta frase es el siguiente: la caballidad no es de suyo una por la unidad numérica, ni muchas por la pluralidad opuesta a esta unidad, ni universal en acto —como puede serlo lo universal (no considerado como objeto) producido por el intelecto—, ni de suyo particular: en efecto, aunque esta naturaleza no esté jamás realmente separada de los individuos de los cuales es la naturaleza, por ella misma no es uno de esos individuos y es naturalmente anteriores a todos. Considerada según esta anterioridad natural, la naturaleza es algo esencial, es el objeto del intelecto, que es por sí, considerada como tal por los metafísicos y que es lo que expresa la definición. Y es en función de la quididad así interpretada que las proposiciones por sí del primer modo son verdaderas. Pues todo lo que es predicado de la quididad de una cosa según el primer modo de la predicación por sí es comprendido en ella esencialmente, en la medida misma en que esta quididad está separada de los individuos que le son naturalmente posteriores.

La innovación más destacada de Escoto es, sin embargo, su redefinición de las nociones de potencia divina: la potencia ordenada (tradicionalmente identificada con el orden efectivo del mundo querido por Dios) y la



potencia absoluta (el conjunto de las cosas que Dios podría haber hecho, pero no hizo, y que podría todavía hacer si lo quisiera). Ligada a una redefinición de los conceptos lógicos de la modalidad, la teoría escotista ha anticipado a la vez la moderna teoría de los mundos posibles y, con su orientación intensional, funda la física del razonamiento imaginario (Cálculo) que, por el contrario, el nominalismo "reísta" extensional ha frenado.

1.2. La omnipotencia divina

La distinción de la *potentia Dei absoluta* y la *potentia Dei ordinata* es sin duda una pieza central del dispositivo conceptual escotista. En el siglo XIV, dos concepciones de la potencia se enfrentan: la de Ockham y la de Escoto. Las divergencias entre los dos conciernen a: 1) la dinámica interna (para Escoto la *potentia absoluta* excede en poder a la *potentia ordinata*, para Ockham una es "anterior" a la otra); 2) el sujeto (para Escoto, todo agente *per voluntatem et intellectum* dispone de una potencia absoluta y de una potencia ordenada, para Ockham la distinción concierne exclusivamente a Dios y a la omnipotencia divina); 3) las manifestaciones (para Escoto, la potencia absoluta cubre al conjunto de las cosas posibles *de facto* a los agentes dotados de voluntad y de intelecto, para Ockham, "Dios mantiene *de iure* su propia potencia absoluta, pero *de facto* actuó, actúa y actuará *de potentia ordinata*"); 4) las connotaciones (para Escoto la distinción está ligada "a un vocabulario y a conceptos ético-jurídicos", para Ockham "al análisis lógico-filosófico").

En el momento en que Escoto interviene, el problema metafísico de la inscripción de los acontecimientos singulares contingentes en el cuadro, aparentemente determinista, de los teólogos cristianos de la Providencia y de la "necesidad providencial" tiene una larga tradición que se remonta a Boecio. Todo reposa aquí sobre dos paradigmas de la modalidad: a) la teoría de las "propiedades necesarias de las substancias" interpretadas de manera temporal, como "perteneciéndoles tanto tiempo como el que existen" y descriptas en términos de "actualización de potencialidades" que "no pueden quedar irrealizadas", en virtud del principio aristotélico según el cual "la naturaleza no hace nada en vano"; b) la definición paralela de nociones modales como "herramientas" que permiten expresar diferentes "frecuencias temporales o genéricas": es "necesario" lo que es siempre en toda circunstancia (o es siempre verdadero); "imposible", lo que no es jamás en ninguna circunstancia (o es siempre falso); "posible" lo que se da a veces (o a veces es verdadero). Este modelo, llamado "es-

tático", siguiendo a Hintikka, permite distinguir necesidad simple y necesidad condicional, la "invariabilidad en un período de tiempo dado".

En los teólogos de la Providencia fundados en una concepción no estática de la modalidad que hace referencia a una concepción más o menos incoactiva de los "mundos posibles" y a la semántica particular que de allí procede, se reencuentra la oposición entre necesidades naturales o reales que no son más que formas de regularidad radicalmente contingentes supeditadas a la Omnipotencia divina; y necesidades lógicas, en las cuales el principio de contradicción es la figura eminente, y quizá única, que parecen imponerse a Dios mismo. ¿Qué cambia de una concepción a otra?

Todo o casi todo, dicho de otra manera: la noción misma de contradicción y el status epistemológico que le es acordado. Si la imposibilidad de una realización simultánea de estados contradictorios es una manera legítima de expresar el contenido del principio de contradicción, resulta claro que la contradicción no puede tener el mismo status epistemológico según el cual lo posible es o no definido en relación con la necesidad de una actualización en un momento dado de la historia del mundo actual. En una lectura estática de la modalidad, una proposición como "lo que está parado puede estar sentado" (*stans potest sedere*) recibe necesariamente una lectura *de re* (cosista) o extensional: "*x* que está parado en este momento puede estar sentado en otro instante". En una perspectiva no extensional como la que va a introducir Escoto, se tiene, por el contrario, la interpretación siguiente: "En este momento *x* está parado, y en este momento mismo es posible, por la Omnipotencia divina, que esté ahora sentado", o incluso: existe un "programa providencial alternativo" o un "mundo posible" en el cual *x* está ahora parado. Dicho de otro modo, en un caso, no puede haber contradictorios simultáneamente realizados, pues necesariamente esta realización debería inscribirse en el curso del mundo actual; en el otro, los contradictorios son simultáneamente realizados pero en historias alternativas del mismo mundo o en mundos alternativos. Esta distinción repercute en la concepción misma de lo individual. En la perspectiva extensional, un individuo es individualizado en y por su historia actual, en la teoría intensional de Escoto, el mismo ser que es considerado en historias alternativas es individualizado tanto con relación a los estados de cosas posibles como a los estados de cosas actuales.

2. Dietrich de Friburgo (1250-1320)

Padre de la "metafísica del Espíritu", Dietrich de Friburgo (Theodoricus Teutonicus de Vribergh) es, con Eckhart, el primer representante del

idealismo especulativo alemán. Es estudiante en París de 1272 a 1274 en plena crisis "averroísta", lector en Tréveris en 1280, bachiller sentenciario en París entre 1291 y 1293, luego provincial de *Teutonia* de 1293 a 1296. Maestro en teología de la Universidad de París en 1296-1297, es el segundo alemán (después de Alberto Magno) que consigue ese título. A partir de 1303, alterna la investigación científica y la administración de la orden dominica. Su obra científica es importante (teoría del arco del cielo, *De iride*, trabajos sobre la luz, *De luce*, y los colores, *De coloribus*). En filosofía, Dietrich es el primer gran adversario de la ontoteología tomista (*De esse et essentia, De quidditatibus entium, De animatione caeli, De intelligentiis et motoribus caelorum*). Pionero del idealismo, desarrolla la teoría de la función constitutiva del intelecto (particularmente en este tiempo concebida como realidad ideal), que anticipa ciertos aspectos de la filosofía trascendental (*De origine rerum praedicamentalium*); pero, sobre todo, formula una teoría de la autoconstitución del intelecto (o espíritu) que supera la oposición del nominalismo y del realismo (*De intellectu et intelligibili, De visione beatifica*). Vigorosamente combatido por los tomistas alemanes, el pensamiento de Dietrich de Friburgo ha sobrevivido parcialmente gracias a Bertoldo de Mosburgo y, a través de él, a Nicolás de Cusa.

Enraizada a la vez en Aristóteles, el *Libro de las causas* y Proclo, aristotélica y neoplatónica, la especulación filosófica de Dietrich de Friburgo trata principalemnte la cuestión del status del intelecto y el pensamiento. Estudia la parte de la actividad mental en la constitución de realidades distintas de las cosas singulares, como el tiempo, *realidad no cósica constituida por el intelecto*. Sobre esta base, él *des-realiza* la noética, mostrando que las nociones de cosa o de substancia son incapaces de rendir cuenta del pensamiento como dinamismo autoconstituyente. Contrariamente a lo que sostienen los nominalistas (que no hacen en esto sino forzar la representación ingenua de lo psíquico) el espíritu no es una cosa portadora de cualidades o afectos. Es, a la vez, una substancia y una actividad, no un hecho (lo que Fichte llamará *Tatsache*) sino una acción autoproductiva (*Tathandlung*). Identificado con el "fondo secreto del alma" (*abditum mentis*) de Agustín, el intelecto agente de Aristóteles se redefine de esta manera (en términos que Dietrich juzga auténticamente aristotélicos) como una substancia dinámica, es decir, una substancia que es substancia en tanto que actúa y opera, una substancia que tiene por objeto su actividad: una operación que es, pues, ella misma idéntica al pensamiento en tanto que substancia. Por su parte, el pensamiento o acto de conocimiento se ve caracterizado como una procesión o un proceso en el cual el

objeto pensado es la procesión misma. Redefiniendo el intelecto agente como principio causal de la esencia del alma, Dietrich completa su teoría de la autoconstitución del pensamiento humano demostrando que el objeto del intelecto agente es triple —es su Principio (Dios), su propia esencia y el ente en su totalidad—, pero que su acto de pensamiento permanece uno y único en el momento en que él los conoce. En este sentido, el intelecto del hombre no es una cosa singular, creado por Dios a partir de una idea singular: su mismo ser creado es su autoconstitución, que no es otra que el conocimiento que él tiene del Principio del cual emana o procede. Por su parte, esta "procesión" (*processio*) puede ser definida como un "retorno" (*conversio*) a sí mismo, en la medida en que el intelecto se hace a sí mismo y se hace intelecto conociendo su Principio. Tal como lo piensa Dietrich, el Absoluto no sale jamás de sí mismo y "no conoce nada fuera de sí".

3. Meister Eckhart (c. 1260-1328)

Maestro en teología de la Universidad de París, donde fue regente de los dominicos en 1302-1303 y 1311-1313 después de haber sido bachiller sentenciario en 1293-1294, Eckhart de Hohenheim fue condenado póstumamente por Juan XXII en 1329 (*Bula in agro dominico*) después de un proceso inquisitorial en Colonia a instancias de Enrique II de Virnebourg. Encausado por dos dominicos desleales, Hermann de Summo y Guillermo de Nidecke, Eckhart ha pagado el precio de una iniciativa entonces vigorosamente combatida tanto por su propia jerarquía (capítulo general de Venecia, 1325) como por los "espirituales" (Miguel de Cesena) y los teólogos de oficio (Guillermo de Ockham): él ha predicado sobre temas filosófico-teológicos en lengua vulgar. Esta predicación alemana, que asocia su proyecto al de Dante (los dos hombres tienen en común, por otra parte, el ideal de una "nueva nobleza"), fue menos dirigida al pueblo (como le reprochaban sus acusadores que deploraban que expusiera "cosas sutiles a la gente simple") que a los grupos de mujeres (beguinas, religiosas dominicas) que, en los años 1300, cobraban una importancia determinante en Renania tanto en el plano cultural como en el religioso. Condenado, Eckhart ha tenido, a pesar de todo, más suerte que su homólogo, la beguina de Henao Margarita Porrete (quemada en la plaza de Grève en 1310) que, como él, emprendió la escritura "en vulgar" (*El espejo de las almas simples anonadadas*). Inventor de la lengua filosófica alemana, Eckhart ha dejado una abundante obra: la obra latina que comprende comentarios escriturarios (*Génesis, Éxodo, Eclesiástico, Sabiduría, Evangelio según san Juan*), cuestiones disputadas (*Cuestiones parisinas*), Sermones (*Sermones latinos*); la *obra alemana* está formada por más de ochenta sermones auténticos y por un cierto número de tratados (*Las instrucciones espirituales, El libro del consuelo divino, El hombre noble, El despojamiento*). Estos textos debían ser reagrupados en una obra sistemática —la *obra tripartita* (*Opus tripartitum*)— compuesta de un *Opus propositionum* (las mil tesis necesarias para una axiomatización del saber teológico), de un *Opus quaestionum* (las cuestiones disputadas clasificadas por temas), y de un *Opus expositionum* (comentarios bíblicos y sermones). No se conoce más que el *Prólogo*, y los fragmentos que han individualmente sobrevivido a la condenación.

Dionisiano, Eckhart quiere reintroducir la dimensión de la negatividad en un lenguaje teológico exageradamente dominado por el ontologismo de sus contemporáneos, de Gonzalvo de España (con quien disputa la tercera cuestión parisina) a Enrique de Gante. Él dota, pues, al "ser en tanto ser" aristotélico de una dimensión inédita, hipernegativa, la *puritas essendi*, que lee en la forma según él "reflexiva" del enunciado mediante el cual Dios ha revelado su nombre a Moisés, *Ex.* 3, 14: *Ego sum qui sum* ("Yo soy el que soy"). Para hacer esto, interpreta la afirmación redoblando la palabra "ser" como una *negatio negationis*, una negación de la negación comprendida como "afirmación" máximum (*pura et plena*) y "médula del ser afirmado", lo que le permite pensar a la vez la identidad en Dios del ser y la esencia y el dinamismo secreto donde echa raíces el ser del ser y la necesidad de su expansión. Entendido como negación de la negación, el ser de Dios se despliega espontáneamente en forma trinitaria, *Yo soy Aquel que soy* designa la Uni-trinidad según los tres modos neoplatónicos de la salida, la permanencia y el retorno: una estabilidad, una expansión y una reflexión o conversión del Ser en sí mismo que evoca tanto el *Libro de los XXIV Filósofos* y las *Reglas teológicas* de Alain de Lille ("La mónada engendra la mónada y reflexiona sobre sí misma el ardor o amor"). Esta visión del ser como dinamismo esencial, "bullición", "ebullición" y "licuefacción", implica una reformulación de las proposiciones del lenguaje teológico tradicional. Esto es lo que conduce a Eckhart a la reescritura de la tesis tomista que identifica Dios con el "ser mismo" (*ipsum esse*): para expresar especulativamente la identidad absoluta de Dios, no hace falta decir solamente que Dios es el ser, sino más bien que *el ser mismo es Dios*. La primera de todas las proposiciones de la *obra tripartita*, la proposición "el ser es Dios", fundamento de toda la teología especulativa eckhartiana, ha sido cuestionada por los Inquisidores de Colonia.

"Místico", Eckhart abre una tradición que ilustrarán los *Renanos*, Enrique Suso (1295-1366) y Juan Tauler (?-1361), la de una "experiencia unitiva" (*einunge, hénosis*) profundamente enraizada en la filosofía griega tardía. Testamento espiritual, el tratado *Von abegescheidenheit* (*El despojamiento*) muestra claramente la orientación filosófica de la *Metafísica-Mística* eckhartiana. Subordinando todas las virtudes cristianas al despojamiento que es el estado del alma libre (*ledic*, "vaciada") de toda representación o imagen, él asimila la vida interior del alma al lugar natural de Dios y formula en términos casi "físicos" una ley de comunicación necesaria que obliga a Dios a prodigarse, por su mismo ser, en toda alma preparada para acogerlo. Este análisis, que culmina en una identificación del hombre despojado con la figura del Profeta, celebrada en el *De anima* de Avicena, inspirará paradojalmente el elemento más germánico del pensamiento cristiano: de Tauler a Angelus Silesius, el despojamiento y la "serenidad" (*gelazenheit*) se volverán los términos claves de una espiritualidad que encuentra sus últimas huellas en la obra del segundo Heidegger.

4. Ockham (c. 1285-1349) y el "ockhamismo"

Nacido hacia 1285-1290, en el condado de Surrey, Guillermo de Ockham entra joven en la orden franciscana, estudia en Oxford donde se convierte en bachiller sentenciario en 1318-1319. Por razones desconocidas, no obtiene el derecho para enseñar como maestro —permanece cuatro años esperando un puesto "debutante", lo que le valdrá el sobrenombre de *Venerabilis inceptor*— y aprovecha para redactar la versión final de la primera parte de su comentario a las *Sentencias* (*Ordinatio*). En 1323, el ex-canciller de la Universidad, Juan Lutterell, obtiene la autorización real para acudir a Avignón y someter a la autoridad pontificia una lista de cincuenta y seis extractos del *Comentario* que él juzga peligrosos. En 1324, Ockham es convocado delante del papa Juan XXII para hacer frente a sus acusadores. Cuando llega a Avignón, prepara su defensa, pero se encuentra mezclado con dos crisis que cambian el curso de su existencia: la proclamación de la primacía del poder temporal sobre el poder espiritual por parte del emperador excomulgado Luis de Baviera provoca una serie de polémicas sobre la "plenitud de la potestad" pontificia; la querella sobre la pobreza de Cristo y de los apóstoles que opone a la orden franciscana al Papa entra en una fase aguda. Llegado a Avignon en 1327, el general de los franciscanos, Miguel de Cesena, encarga a Ockham examinar críticamente las tesis pontificias. En 1328, amenazados, los dos hermanos menores huyen de Avignon para refugiarse en la corte de Luis de Baviera.

Excomulgado y exilado, Ockham se consagra a la filosofía política hasta la muerte del emperador en 1347. Él mismo muere en 1349 en ocasión de la epidemia de peste negra que arrasa Múnich. Figura carismática del nominalismo, Ockham ha dejado una obra de lógica (*Summa totius logicae* y comentarios sobre la *Isagogé*, las *Categorías*, el *De interpretatione* y las *Refutaciones sofísticas*: todo constituye la *Expositio aurea*), de física (*Expositio Summulae* y *Quaestiones*), y de teología filosófica (comentario de las *Sentencias*, tratados *Sobre la predestinación, la presciencia divina y los futuros contingentes* y *Sobre el sacramento del altar*). Se le debe también un cierto número de *Quodlibeta*. Comentador de Aristóteles, Ockham desarrolla un método de interpretación rigurosamente fundado sobre la argumentación lógica y la puesta en relieve de las estructuras conceptuales del texto comentado. Cada segmento de texto está reconstruido, articulado, reformulado con la ayuda de una batería de reglas lógico-lingüísticas, donde puede verse el nacimiento del método "analítico" corrientemente practicado hoy en los países anglo-sajones.

4.1. Los grandes temas de la filosofía ockhamista. Pansemiótica y "desglosamiento lingüístico del mundo"

Muchas fórmulas han sido ensayadas para calificar globalmente la "revolución" ockamista: desencantamiento ontológico (P. Alferi), desglosamiento lingüístico del mundo (R. Paqué), criticismo y escepticismo (K. Michalski), pansemiotismo (U. Eco); no agregaremos una nueva. El programa filosófico de Ockham se emparenta con el del neopositivismo en la medida en que él apunta a la reducción drástica de la ontología (principio de economía o "navaja de Ockham"); es logicista, en la medida en que se inviste a la lógica de una función "doxolítica" general (la *pars destructiva* de la filosofía de Ockham es muchas veces más importante que su *pars construens*); es naturalista en el sentido en que se emplea este término con referencia a J. Dewey o a W. James, *i.e.*, en el sentido en que "las únicas relaciones admisibles son, para él, las que unen entre sí a los objetos naturales del mundo material: proximidad o alejamiento espacio-temporal, causalidad, semejanza, etc." (Cl. Panaccio). El conjunto hace una doctrina empirista y antiplatónica, articulada sobre un realismo gnoseológico (el realismo en el sentido moderno del término, para el cual lo real es accesible y cognoscible directamente) y un antirealismo ontológico (el realismo en el sentido medieval del término, anterior o posterior a Ockham, que afirma la existencia de cosas universales —los universales según Gauthier

Burley, estados de cosas—, el *significabile complexe* de Gregorio de Rimini, u objetividades ideales —el *esse obiectivum* de Pedro Auriolo).

Polemizando a la vez contra los modernos, Duns Escoto, Gauthier Burley, Enrique de Harclay, y los realistas del siglo XIII, Guillermo de Ockham concentra sus ataques contra lo que él piensa que es la tesis central del realismo: la asimilación del universal a una cosa extramental.

La tesis central de la ontología de Enrique de Harclay (1270-1317, maestro de artes en 1296, bachiller sentenciario en 1308, maestro en teología y canciller de Oxford en 1312) es la distinción entre singularidad, universalidad y particularidad. Sosteniendo que únicamente *existen* las cosas singulares, Enrique afirma que por sí mismas o esencialmente las cosas extramentales no son ni universales ni particulares. Considera, pues, que la percepción de los singulares provoca la formación de dos clases de conceptos en el espíritu: un concepto distinto, que permite distinguir un individuo de otros individuos del mismo tipo, y un concepto confuso o general, que no lo permite. De aquí, él define el universal como una cosa concebida de manera confusa y lo particular como la misma cosa concebida de manera distinta: el universal ("hombre" o "animal") y el particular ("Sócrates") son la misma cosa real (Sócrates), su distinción es sólo de razón. Para Enrique, pues, una proposición como "Sócrates es un hombre" no designa otra cosa que "Sócrates es Sócrates", pero concebido de manera confusa.

Más platónicos, los realismos de Escoto o de Burley pretenden fundar las semejanzas entre las cosas singulares extramentales en un tercer elemento ontológico (la naturaleza común participada). Rechazando las tres doctrinas, Ockham pone en la mira particularmente la tesis (que puede también imputarse a los realistas del siglo XIII) según la cual una misma cosa podría ser a la vez singular y universal.

La tesis de Ockham es esencialmente semántica; ella une de manera indisociable psicología cognitiva, teoría del signo (semiótica) y teoría de la referencia. El universal no es una cosa sino un concepto. El concepto no es un simple contenido "objetivo", sino un acto conceptual, referencial, que remite a una pluralidad de objetos singulares. Este acto es un "accidente real del espíritu", una cualidad del alma, un acto cognitivo que no tiene, pues, existencia "objetiva" (a título de puro y simple objeto "intencional"), sino solamente una existencia "subjetiva" *in anima*, es decir en tanto "cualidad realmente inherente a un sujeto": el alma. La subjetividad así definida no es la "subjetividad" de la psicología moderna: es la subjetividad del sujeto aristotélico, la subjetividad de la substancia singular portadora de accidentes o propiedades. Esta cualidad, este accidente mental que es el concepto, mantiene una relación de semejanza (*similitudo*) con las cosas que representa. Para Ockham, esa relación es una relación de significación y de significación natural. Todo concepto universal, pues, puede ser definido en última instancia como un signo natural, es decir, como un término mental que significa muchas cosas las cuales tienen lugar en las proposiciones mentales que, por sí mismas, constituyen el lenguaje mental, del cual el lenguaje hablado ("vocal") y el lenguaje escrito, ambos convencionales, están subordinados.

¿Cómo se pasa del conocimiento intuitivo del singular al conocimiento de los universales, especies y géneros? Ockham propone una solución original a este problema crucial de la epistemología medieval: la captación de la especificidad de una cosa al mismo tiempo que la cosa misma. El conocimiento intuitivo de una cosa singular produce dos conceptos en el espíritu: el concepto propio de la cosa captada y el concepto de la especie a la cual pertenece. La intuición del singular es, a la vez, empírica y eidética (viendo a este hombre yo veo a un hombre). El único problema es el pasaje del conocimiento de la especie al del género. Para Ockham este pasaje no tiene lugar por una "abstracción" en el sentido tradicional del término: permanece en el conocimiento intuitivo. La única diferencia es que se pasa del singular a la serie: allí donde el conocimiento "específico" reclamaba un acto de conocimiento que hiciera referencia a una sola cosa, el conocimiento "genérico" reclama muchas intuiciones de cosas que pertenecen a especies diversas. Hay, pues, producción de un universal genérico cuando de "una serie de actos" orientados hacia una misma cosa singular el espíritu pasa a "un solo acto" mental orientado hacia una serie de cosas (P. Alféri). Para Ockham, esta producción es casi espontánea y parece confundirse con la noción y la realidad misma de la experiencia.

Si Ockham no aborda el problema del conocimiento del universal en el cuadro de una teoría tradicional de la abstracción, es porque esta noción peripatética desempeña en él un papel más limitado que en las doctrinas empiristas clásicas abocadas a la explicación de la formación de los conceptos generales abstractos. Más que por el conocimiento abstractivo de lo general, Ockham se interesa por el conocimiento intuitivo de lo singular, fundamento de esta experiencia, que nos da acceso inmediatamente a las verdades contingentes que la definen *hic et nunc*. A este conocimiento intuitivo que puede referirse a cosas existentes o no existentes, él opone el conocimiento llamado abstracto (según una expresión de Duns Escoto reformu-

lada libremente), que capta las cosas haciendo abstracción de que ellas existan o no: un conocimiento sin alcance epistemológico real que se confunde más o menos con la capacidad de imaginar una cosa en su ausencia.

El repliegue del conocimiento abstracto sobre la imaginación, el rechazo de la concepción escotista de una captación de la esencia independientemente del ser real, el primado del conocimiento intuitivo implican la reducción de la ontología y la neutralización de la distinción tradicional entre esencia y existencia. Contra Gil de Roma y los tomistas, Ockham afirma que la esencia y la existencia no son "cosas" distintas: ser, esencia, existencia son maneras de decir la misma cosa —el singular— su diferencia es sólo gramatical. En el orden del conocimiento natural la intuición de una cosa, la de su esencia y la de su existencia no se distinguen. Todo lo que es una cosa concreta es, indiscerniblemente, una esencia y una existencia: una esencia individualmente concreta.

Resuelto adversario de las "naturalezas comunes", Ockham es conducido naturalmente a rechazar la teoría tradicional de las Ideas divinas, comprendidas como "modelos generales" o "esencias participadas" por una pluralidad de individuos. En tanto lo singular absorbe toda la esfera del ser, el Dios de Ockham debe conocer y causar directamente lo singular, por sus únicas "ideas prácticas singulares" en número infinito.

El itinerario personal, incluso el programa filosófico de Ockham acaban en la política, su "nominalismo" en "criticismo". Redactada en beneficio de Luis de Baviera contra la teoría pontificia de la "dependencia del poder temporal del emperador", las *Ocho cuestiones sobre el poder del Papa* marcan un desarrollo del método histórico: al juridicismo de la tesis pontificia, que se apoya ante todo en un derecho fijado después de muchos siglos por los *Decretos* y las *Decretales*, ellas oponen una sútil mezcla de argumentos históricos y de análisis teológico-políticos.

A pesar del Estatuto parisino del 25 de septiembre de 1339 que prohibe expresamente enseñar en público o en privado "la doctrina de Guillermo de Ockham" y "en tanto oyente o enseñante defender la mencionada doctrina, también organizar reuniones para discutirla o asimismo nombrar a Ockham en los cursos o las disputaciones", el éxito del ockhamismo ha sido considerable. Él se convirtió en la llave maestra de la *via moderna*, la posición que, en la Europa de los siglos XIV y XV, ha competido con la tradición escolástica peripatética del siglo XIII. El nominalismo o el terminismo, sin embargo, no deben ser considerados como la simple prolongación de la filosofía de Ockham.

Hay muchas clases de nominalismos: los historiadores distinguen el "nominalismo de derecho" llamado "histórico-crítico" (los sostenedores del *significabile complexe*, Gregorio de Rimini [† c. 1344], Hugolino de Orvieto [† 1373]), el "nominalismo moderado" llamado "ockhamista" o "lógico-crítico moderado" (Pedro de Ailly [† 1420-1421], Gabriel Biel) y el "nominalismo de izquierda" llamado "modernista" o "lógico-crítico radical" (Roberto Holkot [† 1349], Nicolás de Autrecourt [† c.1350], Juan de Mirecourt [*fl.*1345], Adam Wodeham [† 1358]. Legítimamente clasificado entre los nominalistas, Juan Buridán no es ockhamista, y sus discípulos, Alberto de Sajonia o Marsilio de Inghen, se oponen a menudo a Ockham en el terreno de la lógica.

Nacido en Bethune, rector de la Universidad de París en 1328, y nuevamente en 1340, muerto después de 1358 (incluso en 1366), Juan Buridán está tan lejos de sostener todas las tesis de Ockham que ciertos historiadores le atribuyen la puesta a punto del estatuto universitario parisino "antiockhamista" del 29 de diciembre de 1340. Su obra, que abraza todos los dominios de la filosofía (física, metafísica, psicología, ética, y también política y economía) tuvo aún más influencia que la de Ockham sobre la *via moderna*. Es Buridán, no Ockham, quien ha provisto de los *text-books* nominalistas a todas las universidades de Europa central (Viena, Cracovia, Heidelberg) donde ha tenido numerosos alumnos y discípulos.

Maestro de artes en París de 1351 a 1362, rector de la Universidad y procurador de la nación inglesa en 1353, después rector de la Universidad de Viena en 1365 y obispo de Halberstadt en 1366, guía del "buridanismo", Alberto de Helmstedt (o de Rickmersdorff) está más influenciado por Ockham que Buridán. De hecho él recibe algo de ambos: de Buridán los conceptos fundamentales de la física (particularmente la noción de fuerza impresa, *impetus*), de Ockham, los principios fundadores de la lógica. Con todo, es por doquier crítico. En su análisis de la falacia de homonimia, él ataca a "Ockham y sus partidarios" (*Ockham et socios eius*), sosteniendo que una proposición equívoca no debe ser objeto de una distinción de sentido, sino solamente ser concedida, rechazada o puesta en duda: tesis prohibida por el estatuto universitario parisino del 29 de diciembre de 1340).

Comparadas con otras disposiciones del estatuto llamado "antinominalista" ("Que ningún maestro, bachiller o escolar, que siga cursos en la facultad de artes de París tenga la audacia de declarar absolutamente falso o literalmente falso, *falso de virtute sermonis*, una proposición conocida de un autor sobre el libro del cual se hace el curso"; "Que nadie haya de

afirmar que una proposición es absoluta o literalmente falsa, porque ella es falsa según la suposición personal de los términos"), Alberto da reglas de tolerancia que explican quizá el éxito pedagógico de su *Lógica muy útil* en Europa central: 1) se debe siempre tomar los términos de una proposición según la *suppositio* personal, *excepto cuando es evidente que los autores entendían esta proposición de otra manera*, 2) si el predicado de una proposición no puede ser predicado verdaderamente del sujeto si éste no está en *suppositio* "material o simple", *tiene el poder de "extraer el sujeto" de su suppositio normal (i.e., personal) para conferirle una suppositio "simple o material"*. En filosofía natural, Alberto limita el alcance del razonamiento imaginario.

4.1.1. La lógica en crisis: la querella de los universales

El problema de los universales que, para todos los historiadores, simboliza por sí mismo el siglo XIV, no es más que uno de los aspectos de la controversia entre nominalistas y realistas: el nominalista no se contenta sólo con rechazar la existencia del universal —dande a éste el título de entidad mental—, rechaza también lo que se llama el "realismo de la esencia", el "realismo de los hechos" (los *hechos atómicos* de Russell) o el "realismo proposicional".

El realismo de los hechos culmina en la teoría de la *propositio in re* de Gauthier Burley. Su punto de partida consiste en que existe una relación de orden (*ordo*) en el dominio semántico. En primer lugar, el lenguaje hablado o escrito no es más que un instrumento ordenado al pensamiento conceptual. El lógico no se ocupa *prima facie* de signos lingüísticos o no lingüísticos, sino de conceptos. A su vez, los conceptos remiten a una estructura real.

Cada término categoremático tiene una correspondencia con lo real. El significado último de las proposiciones mentales debe ser él mismo algo real. Ese algo (*aliquid*) es lo que Burley llama *propositio in re*. Para el adversario de Ockham, el significado último de una proposición no puede ser, pues, ni la cosa individual misma, denotada por el sujeto y el predicado, ni menos un complejo de conceptos —bajo pena de regresión al infinito (como sería el caso en doctrinas como la de, por ejemplo, Roberto Holkot, donde con el pretexto de eliminar todo realismo de los hechos, el *dictum* de una proposición, *i.e.*, el infinitivo *Hominem bibere vinum* es considerado a su vez como una proposición "que supone" la proposición en indicativo *Homo bibit vinum*)— sino solamente un complejo de cosas: este compuesto es llamado "proposición real" (*Expositio in libros artis veteris, In Cat.*, Proem., ed. Venetiis, 1509, f. 18 r.). La problemática del significado proposicional y la de los universales se unen en la teoría de la proposición real: una se dice primitivamente en términos de inherencia, la otra en términos de ser, en el segundo caso, sin embargo, hay en lo real, sujeto y predicado. A fines del siglo XIV, entre los realistas de Oxford (John Sharpe, Guillermo Milverley, John Tarteys), la noción de *predicatio a parte rei* es explícitamente mirada como primitiva en relación con la predicación lingüística (*a parte terminorum*), la predicación de los términos no es más que el signo de la predicación real. Como entre los *Modistae*, pero con otra terminología que la de los *modi essendi*, *modi intelligendi* y *modi significandi*, los realistas adhieren, pues, a la tesis llamada "aristotélica" de un paralelismo estricto entre lo real, el pensamiento y el lenguaje. Como escribe Guillermo Mirverley: "Ser predicado realmente (*praedicari a parte rei*) es ser realmente (*realiter esse*). La predicación lógico-lingüística (*praedicatio a parte terminorum*) no es, hablando propiamente, una predicación sino en cuanto ella es el signo de una predicación real". Esta posición se corresponde con la del período realista de la filosofía de Russell, tal como la ha resumido Quine: "El mundo contiene cosas no lingüísticas que son semejantes a las frases y afirmadas por ellas".

El realismo proposicional tiene otra fuente que el realismo de Burley: la teoría del "significable complejamente" (*significabile complexe*) de Gregorio de Rimini. Formulado hacia 1340, esta teoría reposa sobre un cierto número de tesis que serán reafirmadas en la época moderna por Alexius von Meinong, uno de los blancos favoritos de Russell: la diferencia entre el ser-así (*Sosein*) o el no-ser-así y el hecho de que la proposición que enuncia que él es o no así sea verdadera; la diferencia entre el ser-así y la proposición que enuncia que él es así; la afirmación de que el objeto del saber no es una cosa singular extramental, es decir, el singular dado al conocimiento intuitivo, sino un complejo significado complejamente.

Gregorio de Rimini no es un realista. Para él como para Ockham, la realidad está compuesta de cosas singulares. No es, sin embargo, un nominalista. Siendo riguroso con los términos, no es tampoco un partidario de los hechos intensionales. Su *significabile complexe* es exterior a la vez al realismo de Burley y al "reísmo" de Ockham: su modo de existencia no es mundano, sería mejor hablar en este caso de un realismo de objetos ideales. Se puede resumir lo esencial de esta manera: lo singular, habiendo sido creado por Dios, tiene una existencia contingente; el objeto de la ciencia no puede, pues, ser un singular: la geometría, por citar sólo a ella, no se ocupa de triángulos singulares y contingentes dados a la intuición

sensible, sino sobre propiedades y relaciones necesarias que especifican clases de objetos o estados de cosas *ideales*. Si el objeto de la ciencia no es una cosa extramental contingente designada por un nombre propio, las estructuras conceptuales que constituyen el objeto de la ciencia no son directamente designadas por nombres propios, ellas son referidas por expresiones complejas: en latín, proposiciones de infinitivo tales como *Socratem esse album*, el hecho de que Sócrates es blanco, y este hecho no es ni Sócrates, ni la blancura, ni tampoco la blancura de Sócrates. Esos estados de cosas que son significables, pero no por un nombre propio, son llamados, pues, "significables complejamente". Son igualmente considerados "necesarios y eternos".

Si, como hoy, la "querella de los universales" no agota por sí sola la significación filosófica de la oposición entre nominalismo y realismo, constituye, sin embargo, un buen observatorio para analizar las claves que separan a los autores del siglo XIV entre sí y las que los separan de los autores de los siglos anteriores.

Esto no excluye que haya recurrencias de un siglo a otro. La teoría del *significabile complexe* es a menudo aproximada a la teoría del *dictum propositionis* de Abelardo, pero otras dos teorías discutidas en la *Logica ingredientibus* reaparecen igualmente a fines del siglo XIV entre los realistas de Oxford: la teoría llamada de la "colección" y retomada en la teoría de los "agregados" mencionada por John Tarteys en su *Problema*, la teoría llamada del "realismo de la esencia material" en la interpretación de la predicación esencial del *Compendium* de Guillermo Miverley ("La predicación según la esencia es la predicación en la cual una cierta esencia que es adecuadamente la esencia material de un sujeto y de un predicado es ese sujeto y ese predicado, aunque no lo sea según lo formal del sujeto y del predicado, como en *Socrates est homo communis*").

Tal como es *retomada* en el siglo XIV, la querella de los universales aparece como la reactivación de la oposición que, para nosotros, estructura toda la historia del pensamiento antiguo: la crítica de Platón por Aristóteles, pero realizada de una manera particular que explica su especificidad.

La filosofía antigua ha conocido dos grandes formas de realismo: el realismo platónico de las Ideas, el realismo aristotélico de las substancias. Aunque uno se haya constituido por la crítica del otro, estos dos realismos no competen en última instancia al mismo espacio teórico —el verdadero opuesto del realismo platónico es el nominalismo, y el del realismo aristotélico, el idealismo—, la mezcla de sus problemáticas tanto como el antagonismo de sus discursos ha pesado decisivamente sobre el realismo medieval. La problemática de los universales es el resto de este *chiasme*, un resto recubierto por el trabajo de interferencia operado, más o menos conscientemente, por las primeras líneas de la *Isagogé* de Porfirio. A la pregunta ¿qué es verdaderamente?, Platón respondía: "las Ideas", las formas separadas; Aristóteles: las substancias dotadas de una forma, una forma "substancial". Recortada de lo sensible o presente en sí la "forma" constituía la realidad de lo real. Planteando el problema, para diferenciarlo y enviarlo a una ciencia más alta que la lógica, del status de las realidades que corresponden a términos como "género" o "especie" —los cinco "predicables"— Porfirio ha cargado a la ontología formal de una problemática muy diferente, la de la semántica de los términos que la Edad Media llamaría "de segunda intención". Reencontrar la parte de cada doctrina, de cada universo —el de Platón, el de Aristóteles, el de Porfirio— en un conjunto donde, a partir de Boecio, cada posición filosófica pierde siempre un poco más respecto de su contenido original, tal es el problema histórico que plantea el realismo medieval y, a través de él, su adversario, el nominalismo.

Llevada nuevamente a lo esencial, la historia medieval de la problemática de los universales puede ser caracterizada por cuatro rasgos.

1) La Edad Media ha prolongado, en gran medida, la crítica aristotélica de la doctrina de las Ideas. P. King y P. V. Spade subrayan con justicia que la *Isagogé* (y la problemática porfirio-boeciana llamada de las cinco "voces", *quinque voces*) no es la fuente única, ni tampoco principal, de todas las discusiones medievales sobre los universales. La historia del realismo manifiesta claramente esta pluralidad de orígenes. Una primera escisión entre realistas pasa *por el seno mismo de la doctrina de las Ideas*, entre los que, de cerca o de lejos (más bien de lejos y, a veces, de muy lejos), han continuado el platonismo a partir de Platón o de sus satélites (Macrobio, Calcidio, el testimonio de los Padres latinos o griegos) y los que han presentado *doxográficamente* un punto de vista que puede también calificarse de "realista" y "platónico", pero sin lazo directo con Platón, porque dependía casi con exclusividad de la reconstrucción crítica ofrecida por Aristóteles y Averroes. Estas dos versiones del platonismo corresponden groseramente a dos épocas bien distintas: el realismo platonizante, que es característico de los realistas del siglo XII (él ha contaminado parcialmente hasta el pensamiento de Abelardo); el platonismo reconstituido, que se encuentra sobre todo en el siglo XIII. Los términos "platonismo" y "platónico" son, pues, equívocos, no sólo porque su conte-

nido es diferente, sino también porque el primer platonismo ha tenido partidarios en tanto que el segundo no tuvo más que historiadores. En verdad, los partidarios de las Ideas no han sido jamás mayoritarios en la historia del realismo. Pueden señalarse algunos casos en el siglo XIV y algunos más en el XV. Son los sostenedores de las "formas separadas *in re extra Deum*" —los *formalizantes*— cuyo máximo exponente fue Jerónimo de Praga, muerto en la hoguera. Salvo ciertas excepciones, es menos la doctrina platónica de las Ideas que su versión cristianizada, la doctrina agustiniana de las Ideas divinas (reforzada luego por la de Dionisio y Eustrato de Nicea), que ha alimentado el realismo "platónico" del Medioevo tardío. Si se hace abstracción de algunos autores del siglo XII y del XIV, el platonismo medieval sería, pues, esencialmente, un platonismo sin Platón. En lo que concierne a la querella entre nominalistas y realistas, va de suyo que los realistas llamados "moderados" (antiplatónicos) han sido criticados por los nominalistas no sólo en nombre de Aristóteles sino, en parte, con los mismos argumentos.

2) La Edad Media ha reinterpretado de una manera particular la articulación de las relaciones de inherencia (*esse in*) y de predicación (*dici de*) a partir de las cuales Aristóteles había prologado su teoría de las categorías. La oposición entre el universal de comunidad o universal de Boecio, el universal definido como "lo que es común a muchas cosas", y el universal de predicación o universal de Porfirio, el universal comprendido como "lo que es dicho de muchas cosas", es una transformación de la definición combinatoria de las substancias (primeras o segundas) y de los accidentes (universales o particulares) a partir de las relaciones de inherencia y de predicación formulada por Aristóteles en el capítulo 2 de las *Categorías*. La red aristotélica, las definiciones que ella autorizaba, no parecían comprometidas para controlar el fuego de inagotables controversias. Sin embargo, esto se produjo: la inversión de las relaciones *esse in* y *dici de* condensó lo esencial de las discusiones onto-lógicas sobre los universales, sea que se demandara si ciertas cosas, las "cosas universales", pudieran o no "entrar de alguna manera en la estructura de todas las cosas a las cuales ellas fueran por sí mismas comunes, todas enteras y simultáneamente" o bien también si la relación "ser predicado de muchos" pudiera aplicarse tanto a entidades no lingüísticas como a expresiones lingüísticas. Estas discusiones parecían cada vez más legítimas tanto que, a partir de la segunda mitad del siglo XIII, se disponía de una definición del universal según Avicena que, reformulaciones magistrales en adaptaciones escolares, hizo que llegara a la formación de un adagio que combinaba explícita-

mente las relaciones de inherencia y de predicación. El realismo extremo nació cuando la relación platónica de participación y la relación aristotélica de inherencia se parasitaron la una a la otra. En la teoría de la paronimia se encontró realizado este segundo quiasma del platonismo y del aristotelismo y de una manera tal que, nuevamente, la semántica desarrolló un papel determinante.

3) La Edad Media ha conocido al menos dos grandes formas de realismo, una que afirma la existencia intensional de los contenidos proposicionales, la otra la existencia de los hechos atómicos, estados de cosa no lingüísticos distintos de las cosas singulares y formando parte del mundo como ellas.

4) Ella ha anticipado una de las acepciones modernas del realismo intentando, en la crítica tardía al ockhamismo, rechazar el nominalismo en el sentido de lo que podría llamarse una forma medieval del idealismo.

Todos los lógicos y teólogos de la Edad Media tardía han contribuido a la cuestión de los universales —los menos conocidos: Enrique de Harclay, Roberto Holkot, Gauthier de Chatton, Ricardo Crathorn; los más conocidos: Guillermo de Ockham, Gauthier Burley, Juan Duns Escoto, pero también Pedro Auriolo, Juan Buridán y Juan Wyclif. De esta masa de textos, se desprenden ocho grandes opiniones. Pueden clasificarse en orden a un realismo creciente.

La primera opinión es la de Juan Buridán: hablando en sentido propio ningún universal existe en la realidad ("en la naturaleza": *in rerum natura*). El universal es un signo. Un signo es universal cuando, de manera puramente confusa, "supone" una pluralidad de cosas que acuerdan sea específicamente (como en *homo est species*) sea genéricamente (como en *animal est genus*). Por "*suppositio* puramente confusa" (*confusa tantum*), Buridán entiende que, dada la proposición *animal est genus*, es verdadero decir que cualquiera de esos animales es animal aunque alguno de entre ellos no lo sea.

La segunda opinión es la de Ockham: todo universal es una intención o un signo que le está subordinado significando. Sólo la intención común (dicho de otro modo, los términos del lenguaje mental) es propiamente hablando un universal, pues es un signo natural naturalmente representativo de una pluralidad de individuos que acuerdan específica o genéricamente. Los *signa ad extra* (dicho de otro modo, los términos del lenguaje oral o escrito) cuya significación es convencional (*quae imposita sunt ad placitum*) no son universales más que por accidente y a título deri-

vado (*secundario*), porque su "comunidad" no es natural sino que resulta de una imposición y de una subordinación.

La tercera opinión es la de Pedro Auriolo: concede que no hay universalidad más que en el alma, pero en un sentido muy preciso. En efecto, los universales no son, para él, ni cosas, ni signos exteriores, ni intenciones del alma (al menos propiamente hablando): sólo el ser objetivo (*esse obiectivum*) del cual una cosa está dotado; en tanto que ella está en el alma es verdadera y propiamente universal. El universal es pues, en sentido propio, el concepto objetivo que, sin intermediario, a título de objeto primero y próximo de un acto de intelección determina una intelección universal o común, concepto que es la "imagen verdadera" (*vera similitudo*) de una pluralidad de singulares que existen realmente (*ad extra*). Esta opinión fue por un tiempo la de Ockham: es la teoría del *fictum* que él abandona por la del signo natural.

La cuarta opinión es la de Gil de Roma que retoma ciertas sugerencias de Alberto Magno: es la misma cosa exterior (*res ad extra*) que es a la vez intrínsecamente singular y extrínsicamente universal. Extrínsecamente quiere decir paronímicamente, por "denominación extrínseca" (*denominatione extrinseca*) "en tanto es significada por una intención universal u objeto de una intelección común".

La quinta opinión es la que los autores de los siglos XIV y XV atribuyen a los *platónicos*: hay universales que existen realmente separados de los singulares. Son absolutamente incorruptibles y no dependen ni de los singulares ni de su sucesión.

La sexta opinión es la de Duns Escoto: hay universales que existen realmente y son exclusivamente significados por los nombres abstractos o sus equivalentes en la medida en que ellos se comportan como formas que existen quiditativamente en sus sujetos. De ellos se desprenden las denominaciones esenciales, quiditativas y universales que se aplican paronímicamente a sus inferiores, exactamente como a partir de las formas singulares combinadas con una materia se desprenden las denominaciones esenciales particulares o a partir de las formas accidentales se desprenden las denominaciones accidentales cualitativas. John Sharpe la resume así: "La humanidad es la forma causal que hace que todo hombre sea hombre, del mismo modo que es por la blancura que el hombre es blanco; sin embargo, esta humanidad no es ella misma hombre ni la blancura blanco. No hay, pues, hombre común pero sí hay una humanidad común".

La séptima opinión es la de Gauthier Burley. Los universales no están separados de sus singulares, ellos les son inherentes (*ipsis inexistentia*) y comunicados esencialmente, pero pueden ser designados (*signari*) tanto por nombres concretos como por nombres abstractos. Dicho de otro modo: la especie humana puede ser llamada indistintamente *hombre común* o *hombre específico* o *humanidad* o *naturaleza humana*. Este "hombre común", sin embargo, no es ninguno de sus singulares (el *hombre* es eterno e incorruptible, mientras que *los* hombres son seres temporales y corruptibles), es solamente predicado de ellos y según el tipo de predicación formal definida en la opinión de Escoto.

La octava opinión es la de Juan Wyclif: es parcialmente la misma que la de Burley y la de Escoto, pero va más lejos en cuanto a la afirmación del realismo. Para Juan los universales existen realmente y son significados a título primero tanto por los concretos como por los abstractos, pero ellos son también realmente o esencialmente idénticos a sus singulares, aunque se diferencien formalmente o según la manera de concebir (*secundum rationem*). Para Wyclif, el hombre común no es predicado solamente del singular: en cuanto predicación esencial es *idéntico al singular* y se distingue de él formalmente. Los *communia essentialia* son significados, pues, indistintamente por términos concretos, términos abstractos y complejos en infinitivo (*per complexa infinitiva*): realmente es la misma cosa el hombre común, la especie humana, la humanidad y lo que Abelardo llamaba el *esse hominem*. El realismo wyclifiano se impuso por largo tiempo en Europa central.

4.1.2. La lógica soberana: física imaginaria y física real

Lógica y física están estrechamente relacionadas. Según R. Paqué, "los conceptos modernos de naturaleza y de realidad, así como, probablemente, el pensamiento técnico no han sido elaborados a partir de una observación inocente de la naturaleza sino en el interior de una discusión lógico-lingüística sobre la relación entre palabra y cosa, inscripta ella misma en los cuadros de la doctrina terminista de la *suppositio*, determinante en esta época". Según él, "sólo este debate, con el cual los medievales intentaron concluir la querella de los universales a favor del nominalismo conceptualista de la *via moderna*, preparó el proyecto del mundo en cuyo seno debía hacerse posible, luego, la formulación de hipótesis causales y de leyes naturales". Esta visión standard de la relación entre lógica y física es muy simple. En el siglo XIV dos *nuevos* proyectos de la naturaleza coexistían con las visiones aristotélicas heredadas del siglo XIII (el pro-

yecto ockhamista no da lugar a una física particular): el proyecto de los Calculadores de Oxford que abre una física del razonamiento imaginario y de la experiencia del pensamiento sin objetivo empírico (Thomas Bradwardine, hacia 1295-1349, *De proportionibus velocitatum*; Guillermo Heytesbury, *Regulae solvendi sophismata*, *Sophismata*; Ricardo Swineshead, *fl.* 1340-1355, *Liber Calculationum*; Rogerio Swineshead, *De motibus naturalibus*; Juan Dumbleton, *fl.* 1338-1348, *Summa logicae et philosophiae naturalis*; Ricardo Kilvington, *Sophismata*; Ricardo Billingham, *fl.* 1344-1361, *Conclusiones* —a los cuales puede agregarse el inclasificable Gauthier Burley, *De primo et ultimo instanti*, *De intensione et remissione formarum*); y el proyecto de la escuela de Buridán (Alberto de Sajonia, Marsilio de Inghen), fundado sobre un realismo gnoseológico riguroso que propone una teoría del movimiento fundada sobre la noción de fuerza impresa (*impetus*) y, más allá, una cosmología original que rechaza la visión árabe de la animación del cielo.

Dos físicas nuevas, específicamente latinas, se desarrollaron, pues, en el siglo XIV contra la antigua física de los árabes: la física "matemática" de las configuraciones o Cálculo y la física buridaniana. A esto puede agregarse la física de Nicolás de Oresme (c.1325-1382) que, participando del universo del Cálculo (por su método de "configuración de cualidades y movimientos") tiene también una orientación empírica y un enraizamiento en el aristotelismo. La primera ha hecho explotar los cuadros disciplinarios tradicionales, dando un comienzo de matematización de la física. La segunda ha arrasado con la imagen del mundo fundada sobre la separación radical del mundo sublunar y del mundo supralunar (los Cielos animados por las Inteligencias motrices), sometiendo a todos los cuerpos, sean terrestres o celestes (planetas) a la misma ley del *impetus*. La primera invadió Italia suscitando la cólera de los humanistas. La segunda ha conquistado toda Europa central de Praga a Cracovia, Italia también. La síntesis imposible, bosquejada por Oresme, acaba en Galileo.

4.1.3. Nominalismo y filosofía de la naturaleza

Toda ciencia tiene una ontología, un conjunto o muchos conjuntos de entidades de las cuales admite la existencia en alguno de los sentidos del término "existencia" —comprendida la simple "existencia como objeto de la ciencia"— y de las cuales se esfuerza en determinar ciertas propiedades destacables. Una manera de realizar este programa discursivo consiste en decir que una ciencia habla de lo que existe —una pluralidad de sujetos individuales—, y que lo que ella dice no es trivial en la medida en que

enuncia un cierto número de proposiciones afirmativas verdaderas extraídas como conclusión de premisas aceptables según las leyes del razonamiento demostrativo. Desde este enfoque, el problema fundamental de la ciencia se vuelve un problema de semántica, la delimitación del dominio de la física que se realiza en función de los criterios semánticos de condición de verdad de las proposiciones afirmativas verdaderas. Tal es la perspectiva del nominalismo en general y del buridanismo en particular.

En el sistema filosófico llamado nominalismo, que puede ser calificado de *reísmo* (F. Brentano), teoría cuya ontología no admite como existentes más que las substancias primeras y las cualidades —lo que se llama también la *ontología particularista* (J. Murdoch) o *parcimoniosa* (P. Alferi)— la teoría de las condiciones de verdad de las proposiciones categóricas estipula que una categoría afirmativa es verdadera *si* sus términos sujetos y predicados "suponen" por los mismos particulares existentes, en tanto que una negativa es trivialmente verdadera en el caso en que el término sujeto no refiere ningún particular existente. Para un reísta el problema espistemológico fundamental es el de determinar para cada ciencia las entidades susceptibles de funcionar como términos sujetos de una proposición científica. Juan Buridán admite bajo el nombre de *suppositio naturalis*, una referencia temporalmente neutra de los términos sujetos de las proposiciones científicas o demostrativas; un enunciado científico es para él una proposición que puede ser verdadera y que no requiere que su sujeto refiera cosas existentes en el momento en el cual es asertada: es verdadera aún si su sujeto refiere cosas pasadas o futuras. A la pregunta prejuicial de toda ciencia —"¿cúales son las entidades susceptibles de figurar en la extensión de los términos sujetos de las proposiciones científicas?"— la respuesta de Buridán integra, pues, las pasadas y las futuras al lado de las presentes.

Si el problema onto-*lógico* fundamental de la física es el de saber hasta dónde llegan los sujetos de las proposiciones que forman los objetos de la ciencia física, el terreno en el que las escuelas, incluso los autores, se separan no puede ser otro que el de lo posible. La noción de ciencia física tal como se desprende de la versión buridaniana del *reísmo* puede ser descripta así: la física no es una ciencia experimental sino una ciencia demostrativa; una ciencia demostrativa está constituida, como ciencia, por proposiciones científicas; una proposición científica es una proposición categórica afirmativa verdadera. En consecuencia: las cosas que no pertenecen a la naturaleza no pertenecen a la física; las cosas que no pertenecen a la naturaleza son las cosas que no pueden figurar como *supposita* de

los términos sujetos de las proposiciones científicas; las proposiciones en las cuales figuran términos que designan cosas que no pertenecen a la naturaleza no son proposiciones científicas.

La cuestión de las condiciones de verdad es, pues, capital. El realismo gnoseológico de la corriente reísta aparece claramente en las reflexiones lógico-lingüísticas de Alberto de Sajonia sobre el vacío.

Alberto acepta una proposición como "el vacío (*vacuum*) es un lugar que no ocupa ningún cuerpo", pero limita inmediatamente su alcance. En esta proposición, en efecto, la palabra "est" no está puesta por *est* en el sentido propio del término, sino solamente por *significa*. El sujeto *vacuum* ("el vacío") "supone" (refiere), por algo que no existe ni puede existir naturalmente; en este punto, Alberto es aristotélico. La proposición categórica afirmativa en la cual *vacuum* figura como sujeto no pertenece, pues, a la ciencia demostrativa del físico, puesto que no puede pasarse de "el vacío (*vacuum*) es un lugar que no ocupa ningún cuerpo" a "el vacío existe" (*vacuum est*). A pesar de su aspecto descriptivo, "el vacío (*vacuum*) es un lugar que no ocupa ningún cuerpo" no es, pues, una proposición de la física: ningún sujeto, ningún *subiectum*, de la *ciencia* física es conocido (vuelto accesible) a través de ella; ¿cómo podría ser de otra manera puesto que, precisamente, la proposición *vacuum est* es falsa?

¿Sería decir que se define solamente un término cuando se habla de vacío? ¿Se puede *imaginar* el vacío? En la *Perutilis logica*, Alberto evoca la hipótesis, pero nuevamente lo hace para restringir su alcance. Escribe: "En lo que concierne a lo que "supone" el término "vacío" en la proposición "el vacío no existe", estimo que "supone" personalmente. Si se pregunta: ¿por qué "supone" él? *yo digo que él supone por lo que se puede imaginar que es el vacío (pro isto quod imaginari potest esse vacuum).*" ¿Qué significa *pro isto quod imaginari potest esse vacuum?* ¿Por qué recurrir a la imaginación? Este rodeo puede parecer inútil: si se aplican las reglas de las condiciones de verdad de los particulares negativos (un particular negativo cuyo sujeto es S y el predicado P es verdadero si la extensión de S no está incluida en la de P) puede fácilmente admitirse que *vacuum non est* es verdadera. Tal es la opinión de Alberto como *físico*. Pero tal es también el problema: ¿qué ciencia puede integrar la hipótesis de la existencia del vacío? La respuesta involucra una decisión filosófica. Algunos dirán "la física", Alberto y Buridán lo rechazan. Ninguna ciencia *natural* puede integrar la existencia del vacío a título de hipótesis. Una ciencia solamente puede integrar esta hipótesis, pero a título sobrenatural: la teología.

Un reísta puede entonces, y Buridán emplea expresamente el término, *imaginar el vacío*, puede asimismo imaginarlo de diversas formas: el vacío así imaginado es posible por la potencia divina absoluta que permite pensar como posible todo lo que Dios puede hacer, y esto legitima la asunción así hecha; epistemológicamente, sin embargo, esto pertenece al orden de la "creencia" (*creditum*) no al orden de la ciencia (*ratione naturali probatum*). En otros términos: se puede operar metalingüísticamente sobre el vacío —dicho de otro modo definirlo—, se puede asimismo imaginar el vacío, no se puede tomar su existencia como hipótesis en física. Imaginación y razonamiento natural no se llevan de acuerdo. Como escribe H. Hugonnard-Roche en una fórmula que no tiene nada de paradojal: al teólogo, guardián de la fe (entonces de la *Omnipotencia* divina) le concierne el examen de los casos imaginarios.

La escuela de Buridán se encuentra así en las antípodas de la otra gran corriente de la filosofía de la naturaleza del siglo XIV, la física del cálculo que está fundada prioritariamente sobre el recurso al razonamiento imaginario y concede un lugar muy amplio a los *contrafácticos*. La oposición entre física nominalista y física del cálculo no es reconocida unánimemente. Para J. Murdoch, la introducción del razonamiento *secundum imaginationem* caracteriza toda la filosofía de la naturaleza del siglo XIV y es, al menos parcialmente, solidaria con la ontología particularista. Se responderá que hay, efectivamente, un mismo zócalo epistémico para toda la filosofía natural del siglo XIV, pero que a partir del nominalismo y el cálculo se separan.

El zócalo epistémico del siglo XIV reside en una cuádruple modificación de la repartición lógico-física. Supone: 1) un cambio en las concepciones de la demostración y de la "certeza" ocasionada por la reabsorción de los *tópicos* en la teoría y la práctica de las *consequentiae*; 2) el acrecentamiento práctico de estos resultados en el nuevo espacio *mental* abierto para los juegos lógicos sobre los contrafácticos (el juego de *obligationes*); 3) el desarrollo de nuevos modelos para las modalidades (posible, imposible, necesario, contingente) sobre la base de las experiencias o los problemas de la teología *de potentia Dei absoluta*; 4) la resolución de estas convergencias en el "formato" teórico disputacional de los *sophismata*.

Estos cuatro factores determinan la intervención del razonamiento imaginario en la física. Ésta, por eso, resulta diversamente modulada según las escuelas: aceptada por los Calculadores, cuya ontología es relativa al universo de discurso asumido a fuerza de juegos lógicos, la experiencia de pensamiento es rechazada por los reístas. Integrar a la física el razona-

miento imaginario que tiene rasgos de manipulación lógica de situaciones no estandarizadas, supone la decisión de razonar a partir de posibles no existentes y que se desprendan de ello consecuencias no triviales. La posibilidad de razonar sobre situaciones no atestiguadas empíricamente es explorada en los *sophismata*. Hay, sin embargo, diferentes análisis de lo posible y de lo imposible y diversas maneras de concebir un *sophisma*.

Los medievales distinguen dos parejas de relaciones entre imposible y posible: la dupla imposible-contradictorio/posible-sin contradicción, por una parte, la dupla imposible-naturalmente/posible-supranaturalmente, por otra. Tal como la define J. Murdoch, el rol de la argumentación *secundum imaginationem* consiste en forjar un medio de plantear el análisis de un problema "más allá de las posibilidades físicas según Aristóteles" hasta alcanzar "todo lo que es lógicamente aceptable", dicho de otro modo "lo que no comporta contradicción interna". El dominio de la física no excluye, pues, más que lo imposible-contradictorio e incluye la totalidad de lo posible-sin-contradicción, a saber: el posible-natural y el posible-sobrenatural, *per potentiam absolutam Dei*. H. Hugonnard glosa la tesis de Murdoch: "En virtud de esta división, el físico *estaría autorizado* a plantear el examen más allá de las posibilidades físicas ordinariamente recibidas de la tradición aristotélica, y a construir o intentar construir consecuencias que contengan proposiciones imposibles *secundum cursum nature*, con tal de que ellas permanezcan solamente en el campo de lo que es lógicamente permitido". *Estaría autorizado*. Pero, ¿lo hace? El condicional empleado muestra que el análisis de Murdoch no concierne a todos los físicos. Dicho de otro modo: en el siglo XIV, a partir del mismo zócalo epistémico hay muchas actitudes posibles.

La solidaridad problemática de los dos primeros elementos del "zócalo epistémico" (transformación del concepto de certeza demostrativa con las *consequentiae*, manipulación lógica de los contrafácticos con las *obligationes*) está ilustrada por la importancia de la *consequentia Adamitorum* (*ex impossibili sequitur quodlibet*) en la problemática de la física del siglo XIV y por la *interpretación contradictoria que ella recibe en los nominalistas reístas y en los Calculadores*. Un rasgo característico del *reísmo* es el de rechazar el empleo de la regla adamítica en filosofía natural, y sin embargo ubicarla en primer rango entre las reglas de consecuencias simples en la lógica pura.

Este rechazo, a su vez, está correlacionado con una segunda restricción del imaginario lógico, que muestra la extensión del realismo gnoseológico de los nominalistas buridanos: "La utilización de los criterios se-

mánticos de la *suppositio* en el examen de los posibles tiene por consecuencia, de entrada, la exclusión de la física de las proposiciones que contiene términos desprovistos de *supposita* según el curso ordinario de la naturaleza" (H. Hugonnard-Roche). Dicho de otro modo: lejos de constituir uno de los "lenguajes analíticos" (Murdoch) que favorezca uniformemente la salida de *una* nueva física, la teoría de la *suppositio* somete a sus reglas el examen nominalista de las cuestiones de filosofía natural: "Para Alberto de Sajonia, la teoría de la *suppositio* limita lo posible, tomado en sentido natural". Va de suyo que esta otra "herramienta analítica" —considerada como constituyendo la ontología particularista sea ockhamista o buridana—, es otro elemento decisivo en la constitución de la nueva física: según Murdoch le ha sido denegado aquí todo rol.

Si puede aceptarse la ampliación de los términos generales de física *ad imaginabilia*, la tesis reísta quiere decir, en última instancia, que un físico no puede conocer nada real partiendo de premisas no realizadas ni realizables naturalmente (los posibles sobrenaturales no entrarían en su campo). Así, dos físicas se enfrentan en el siglo XIV: la física reísta y la física del cálculo. Contrariamente a las ideas recibidas, el "particularismo" de la ontología ockhamista no conduce a la eclosión de una física fundada sobre el razonamiento imaginario. Nominalismo y cálculo no son sinónimos. Es verdad, como lo señala A. Goddu, que el nominalismo es el punto de partida de una cierta funcionalización de los conceptos, de una salida del método abstractivo, de una cierta motivación para "desarrollar nuevas técnicas de medida". Sin embargo, aún cuando la concepción nominalista de la continuidad, de la divisibilidad y del infinito proporciona un soporte filosófico al análisis matemático de la naturaleza, aún cuando su método abstractivo le hace aplicar, por doquier, una condición ideal o lógicamente posible a la comprensión y a la explicación de los estados reales o físicamente posibles, en suma, aun cuando el nominalismo desemboca en la idea acerca de que las posibilidades lógicas tienen una utilidad conceptual, no llega a ser *creador*. Esta ausencia de creatividad proviene del rechazo a lo *imaginario*. Las cuestiones de la física deben estar regladas de manera empírica, frente a la hipótesis del principio de inercia, un nominalista ockhamista recula necesariamente, no porque el principio sea lógicamente imposible, sino porque él es (a sus ojos) *falso*, es decir, "lógicamente posible, pero no *real*".

Si se comparan las dos físicas en disputa en el siglo XIV, el nominalismo y el cálculo, el defecto anulatorio del ockhamismo, como el de las físicas del *impetus* desarrolladas por los buridanos, reside en la incapaci-

dad de concebir verdaderamente que una hipótesis que aserta una condición no real puede ser tomada como verdadera para explicar o describir un fenómeno real. Por el contrario, con sus manipulaciones lógicas *a priori* de los contrafácticos, los *Calculadores* llegan a incontestables resultados científicos (como la formulación del teorema llamado de la "velocidad media" para el movimiento uniformemente acelerado). Cualesquiera sean los éxitos en el dominio de la matematización de la física, sus esfuerzos están ligados, sin embargo, a las condiciones específicas de los *sophismata* y los juegos lógicos para dar lugar a una nueva imagen de lo real. Como lo escribe A. Goddu, "Podría ser que sus esfuerzos hayan sido efectuados sin empeño metafísico ni línea de conducta teórica precisa de su parte". Sin llegar hasta allí, puede acaso estimarse que, en efecto, la lógica epistémica y las matemáticas puras han aprovechado de estas investigaciones más que la física propiamente dicha.

5. Intelectualismo, logicismo, evangelismo: el auge de la política

Para el honesto hombre contemporáneo, la Edad Media parece ser, a la vez y contradictoriamente, la edad de los intelectuales y la del sacrificio del intelecto, la era del supremo compromiso político y la del más completo rechazo del mundo. Entre las llamas de las hogueras, las minutas de los procesos, los terribles veredictos y las violencias apacibles, el paseante de la historia no sabe demasiado cómo considerar estos diez siglos que, curiosamente, lo fascinan y lo desencajan en igual medida: mediante novelas fabricadas en llamativas pantallas, él cree conocer el nombre de la cosa —el eco, por otra parte, no cesa de advertirle: la cosa se llama "política", pues todo es política— pero, precisamente, la vida política de la Edad Media le parece más opaca, más incomprensible, más extraña que la de cualquier otra época de la historia. ¿Cómo considerar como "políticos" las querellas entre las órdenes religiosas o los altercados entre un Papa y un rey que hacen de él un maldito? La presencia masiva del hecho religioso, la realidad social de la Iglesia, la dimensión política de lo teológico, todo esto parece hoy demasiado exótico para que pueda asumir un sentido político.

Tal es la paradoja de la inscripción de la Edad Media en nuestra representación de la historia: Pericles o Demóstenes nos son políticamente más próximos que Guillermo de Ockham o Juan de París. Si el prisma de la situación sociopolítica de la Iglesia en el mundo contemporáneo nos entorpece para percibir rápidamente la originalidad y el interés de la Edad Media en la historia política de la humanidad en general y de Europa en

particular, un rasgo característico de nuestra época parece, por el contrario, reclamar de repente, y para todos, una excursión hacia ese lejano milenio: el choque de los fundamentalismos o, si preferimos, el crecimiento en poder político de los integrismos, sean cristianos o musulmanes. Desde este punto de vista, la cuestión típicamente medieval de la delimitación de la soberanía del poder temporal y del poder espiritual retoma una actualidad imprevista y, con ella, el problema de las raíces y de los presupuestos teológicos y filosóficos de una distinción compleja, pero más frágil que las múltiples vejaciones que ella sufre hoy, nos dan que pensar.

Nosotros examinamos aquí algunos aspectos significativos de la intervención de los filósofos y los teólogos en la vida política medieval, centrándonos en un período "encarnizado", el de la aparición y posterior expansión de las universidades, emplazamiento institucional de lo que llamamos el tercer poder, el poder intelectual (*studium*), *partenaire* obligado y adversario intermitente de los otros dos poderes del Medioevo: el poder civil (*regnum*) y el poder religioso (*sacerdotium*).

5.1. La Universidad como estructura de poder

Si bien no puede situarse a toda la Edad Media bajo el signo de la institución universitaria —el fenómeno es demasiado tardío, comienza recién en el siglo XIII—, no es menos claro que no puede pensarse la relación del sabio o del hombre de la cultura medieval con la vida política de su tiempo haciendo abstracción de la Universidad.

Desde el 1200 hasta el 1500, es con la Universidad, en el seno de la Universidad, en torno de la Universidad o contra la Universidad que se juega esencialmente el encuentro entre los intelectuales y la política. La Universidad es un elemento, un actor, un lugar de la vida política de la Edad Media occidental, un fenómeno, como hemos visto, propio del Occidente latino que no es extraño a la expansión que el mundo occidental tiene durante el Medioevo tardío y a la influencia política que va a ejercer progresivamente sobre el resto del mundo. La Universidad es el tercer poder de la sociedad medieval. Después de muchos siglos de propaganda: la del humanismo, la de la Reforma, la de Descartes, la de los iluministas, la Universidad medieval padece de un indiscutible déficit de imagen. Sin embargo es, a la vez, el lugar donde se elaboró una ciencia política nueva según las normas habituales del trabajo universitario (la asimilación de un *corpus* literario, esencialmente: la *Política* y las *Económicas* de Aristóteles); el lugar donde, en general, se han formado aquellos que ejercieron seguidamente una actividad "gubernamental"; el lugar donde se han for-

mulado ciertos ideales de vida que, condenados por la Iglesia, se han irradiado empero fuera de la Universidad, en la sociedad laica, por medio de antiguos universitarios; el lugar de poder específico finalmente que, como tal, ha desempeñado un papel de árbitro, de instrumento o de albergue en la vida política de este tiempo.

El *hito universitario* no es un simple episodio en la hisotria de las instituciones pedagógicas occidentales, es un viraje tomado en conjunto por la sociedad europea en el momento mismo en que, con la traducción y difusión de obras filosóficas y científicas árabes, su cultura se abría masivamente a fuentes nuevas de saber. La Universidad ha sido el lugar de aculturación de Europa, pero ha sido también un factor decisivo en su politización, no solamente produciendo un conjunto de saberes políticos, sino también formando parte activa en las luchas que ha contribuido a llevar a la expresión conceptual y, además, haciendo de la institucionalización misma de la cultura un arma política poderosa y durable.

Considerar a los filósofos y teólogos escolásticos en la vida política de su tiempo no es, pues, ofrecer el inventario de sus doctrinas políticas, no es hacer la historia de la filosofía política medieval ni tampoco escribir un capítulo acerca de la historia de las ideas políticas, es intentar ver cómo una formación social, la Universidad, productora de discursos específicos, en su funcionamiento institucional pero también en sus relaciones con los poderes instituidos, ha desempeñado un papel en la formación del político como instancia transversal, enclavado en o trabajado por lo social y lo religioso, lo jurídico y lo teológico, lo espiritual y lo filosófico. Como lo señala J. Le Goff, la "formación del poder universitario", dicho de otro modo, el emplazamiento de una nueva figura del sistema trifuncional de Dumézil, el formado por el poder clerical, el poder monárquico y el poder universitario —*sacerdotium, regum, studium*—, tal es el fenómeno que le incumbe describir al historiador.

Desde este punto de vista, la distinción gramsciana entre intelectual orgánico e intelectual crítico utilizada por Le Goff para distinguir los diversos tipos de intelectuales de la Edad Media reclama ser extendida a las instituciones mismas. La reflexión no debe cristalizarse en la lucha del intelectual crítico con la Universidad, del individuo con su "cuerpo", ni privilegiar los factores de tensión interna a la dinámica universitaria, olvidando que el ejercicio del poder universitario está también vuelto hacia el exterior y que él es, por turnos o simultáneamente, orgánico y crítico. En efecto, no solamente ningún intelectual es por esencia orgánico o crítico, sino que no hay intelectual situado unas veces en posición orgánica, otras en posición crítica: la Universidad misma puede ser crítica en su funcionamiento orgánico, el *studium* que sirve de contra-poder a favor del *sacerdotium* o del *regnum*, afirmando sus prerrogativas jugando contra un lado o contra el otro.

5.2. Dante Alighieri y el ideal político de la Universidad

¿Cómo calificar la "mentalidad universitaria? J. Le Goff caracteriza esta "mentalidad" por la tendencia a "razonar" (que, sin embargo, no debe ser tachada de racionalista), el espíritu corporativo, el anticlericalismo y la propensión a la discusión. Se puede, con todo, considerar también que la mentalidad universitaria reside en la manera en que Dante, que no es universitario de oficio, articula, en una verdadera visión de la sociedad, la dimensión política de la ética aristotélica, de la *théôria* profesada por los maestros averroístas que él ha (quizá) escuchado en París. Con él, en todo caso, las dos acepciones del "intelectual" se reúnen: la antigua y la moderna.

Personificado históricamente por el emperador Federico II de Hohenstaufen, el "hombre noble" celebrado en el *Convivio*, primer *Manifiesto de los intelectuales* en lenguaje vulgar (está escrito en toscano), es evidentemente el hombre del intelecto, el perfecto filósofo según los *artistae* parisinos de la segunda mitad del siglo XIII, condenados por el obispo de París en 1277. En su celebración política de la "nobleza" (*nobiltade*) Alighieri prolonga, probablemente sin saberlo y en una medida matizada, la visión del imán-filósofo según al-Fârâbî y, por otra parte, la del filósofo-rey según Platón. Más radicalmente, toda la política de Dante está ligada a la teoría peripatética del intelecto. Dante es uno de los principales de quienes sostienen entre los medievales el ideal monárquico. No es por razones de técnica política que él es partidario de la monarquía universal: contrariamente a Aristóteles, él no compara las diversas formas de gobierno para decidir seguidamente cúal es la mejor o la más adaptable a tal o cuál ciudad. En el *De anima* y en la *Ética Nicomaquea*, es decir, en la psicología y en la moral, Dante encuentra su inspiración política, y no en la *Política*. La última justificación de la monarquía es la realización de una *théôria* universal. La política de Dante es una política del intelecto. La misma dimensión política de la noética desarrollada por el averroísta Juan de Jandún puede rehabilitar parcialmente la idea tan criticada de "averroísmo político": afirmar como Dante, la necesidad de una "actualización de la potencia intelectual", vuelve a afirmar, como Averroes, la necesidad de las "artes", o, más precisamente, la de una necesaria "realización" de la filosofía *in omni tempore*. En última instancia, sin embargo, más que ave-

rroísmo, parece ser el arabismo en su conjunto, dicho de otro modo, la singular mezcla de ética, de noética y de política característica del peripatetismo árabe-musulmán que, más allá de Dante y de los "averroístas latinos", ha forjado un rasgo esencial de la mentalidad *política* universitaria del siglo XIV.

Hablar de los intelectuales y de la vida política en los mismos términos de los medievales consiste, pues, según la perspectiva popularizada por Dante en hablar de una política del intelecto, es decir, de una politización de la noética y de la ética aristotélicas. Esta filosofía política, que no es originariamente política, corresponde a una visión muy particular no solamente del alma humana, sino del cosmos. El perfecto monarca es aquel que asegura la comunicación del mundo de arriba, el de los astros y las configuraciones astrales, con el mundo de abajo, el de las acciones y las pasiones humanas, es el *nexus mundi*. Aún cuando ciertos dirigentes políticos consultan todavía a los astrólogos antes de tomar una decisión, esta continuación o emanación del orden cósmico en el mundo de los hombres es profundamente extraña a nuestra visión contemporánea del político. Todo, sin embargo, se ordena en torno de este lazo privilegiado.

Por esto, en efecto, el pensamiento político occidental se revela sorprendentemente penetrado de influencias árabe-musulmanas, las que, bajo la cubierta de aristotelismo, reanuda, de hecho, una inspiración profundamente platónica. La monarquía de Dante, es la ciudad ideal de al-Fârâbî, esta versión musulmana de la República de Platón: el monarca, el emperador, es para la Cristiandad lo que el imán-filósofo para la sociedad musulmana. Sólo hay una diferencia, pero ella es de tamaño: es que el emperador, lazo entre el macrocosmos y el microcosmos, reina en el orden de la naturaleza y que tiene, a su lado, independiente de él, otro monarca, el espiritual, el Papa.

Filósofo y cristiano, Dante reconoce dos ideales: la felicidad filosófica, la dicha en esta tierra, y la beatitud según los teólogos, la visión bienaventurada prometida a los elegidos en la Jerusalén celeste. El modelo agustiniano de las dos ciudades se superpone aquí a la idea del filósofo-rey. Dicho de otro modo, en Dante, la política es, en el orden de lo temporal, una replatonización del aristotelismo: el "averroísmo político" es una visión platónica de la sociedad incorporada a una noética y una cosmología aristotélicas. El modelo aristotélico de la política, empírico y descriptivo, no desempeña aquí ningún rol; Dante —y los medievales en general— no disertan acerca de los méritos comparados de la democracia y de la oligarquía; ellos sólo se interesan por la monarquía. Lo que, para ellos, cuenta en Aristóteles, no es la masa de datos que les proporciona sobre el funcionamiento de las ciudades antiguas, sino lo que, para la época, es políticamente platonizable: la vida teorética, el aspecto moral, el *ethos* en el régimen ideal —la monarquía.

Sin embargo, esta platonización política del aristotelismo no cubre más que a la esfera del poder temporal: el espiritual permanece con su orden, sus instituciones, su propio poder. El cristianismo impone al intelectual el vivir en función de dos fines bien distintos, *duo ultima*: la felicidad civil para el mundo de aquí abajo, la beatitud eterna para el otro mundo. La particularidad del cristianismo es justamente que no puede tener un imán-filósofo que concilie en su persona todos los aspectos de la vida humana: puede haber un rey-filósofo (Federico II, Manfredo, Roberto el Sabio, en Italia; Carlos V en Francia), hay siempre al costado de él otro poder, uno no temporal, el del Papa. É. Gilson pensaba que esta dualidad de fines y de poderes quebraba en dos la misma idea de una sociedad cristiana. Preferimos señalar aquí que el emperador de Dante es un intelectual en el sentido preciso en el que al-Fârâbî define la naturaleza de aquel que es digno de ser jefe: ser inteligente de lo divino, es decir a la vez "sabio filósofo perfectamente inteligente" (puesto que de intermediario en intermediario algo de Dios emana sobre su intelecto posible) y "profeta" (porque lo que, desde lo alto, emana sobre su potencia imaginativa, le "anuncia lo que advendrá o lo informa acerca de los acontecimientos actuales") pero que tiene frente suyo otro poder: el poder del Papa. La idea fuerza de Dante es que la sociedad cristiana es dual, que esto no compromete su unidad, sino que por el contrario la refuerza. El hombre es uno y doble, la sociedad donde él vive, debe serlo también. Dante no quiebra la sociedad cristiana, él descubre el principio de su pluralismo. Apenas formulado este principio es discutido.

5.3. El Papa, el Rey y el Emperador

El punto de vista en relación a la política que nosotros hemos desarrollado hasta aquí es, evidentemente, muy parcial. Se refiere sólo al reencuentro de la doctrina del intelecto con la problemática de la unidad del poder temporal y el ideal de la vida teorética en un medio limitado: el de los *artistae* influenciados por el arabismo, el de Dante y, retomando una etiqueta cómoda, el del "averroísmo político". Él no da cuenta ni de la totalidad del pensamiento político de la Edad Media ni de la contribución de los intelectuales medievales a la vida política de su tiempo. En realidad, tampoco da una idea de la simple diversidad de las prácticas y de las acti-

tudes políticas entre los intelectuales medievales. Es necesario ser más concretos y plantear, en primer lugar, ¿qué significa hacer política en la edad universitaria?

La respuesta es simple. En el sentido más inmediato del término, para un intelectual de la Edad Media tardía "hacer política" significa elegir entre las dos grandes expresiones del poder medieval: el papado o el imperio. Esta elección desemboca en ejercicios obligados. Hay, naturalmente, una discusión teórica, esencialmente teológica y jurídica, sobre la independencia del poder político con relación al poder religioso. Es aquí donde la racionalidad universitaria, es decir, el método de razonamiento aristotélico es más visible y cobra su plena medida.

Epistemológicamente, la ciencia política se aristotelizó antes que la Universidad haya asimilado la *Política* de Aristóteles. En la política medieval, el procedimiento científico es aristotélico, pero no el contenido de la ciencia misma que integra problemas muy diferentes de los de la *polis* antigua, problemas especialmente ligados a la *romanidad*. Se conoce la argumentación silogística de Dante contra la *"Donación de Constantino"* —un tema de controversias inagotables hasta la demostración filológica del carácter apócrifo del documento por el cual el emperador romano había considerado que debía abandonar en favor del Papa la soberanía del mundo occidental. Más generalmente, la Edad Media ha cubierto incansablemente de silogismos toda la problemática de la jerarquía de los poderes. Remontándose al episodio neotestamentario de las dos espadas (*Lc.* 22, 38), la cuestión de la relación de los poderes siempre estuvo de actualidad. Bernardo de Claraval, en el *De consideratione*, Juan de Salisbury, en el *Policratus*, han trazado las grandes líneas de la interpretación política de *Lc.* 22, 38 subordinando la "espada material" (el poder de coerción temporal del *regnum*) a la "espada espiritual" (el poder espiritual del *sacerdotium*); los siglos ulteriores han retomado el tema enriqueciéndolo incansablemente de notas aristotélicas, hasta la bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII.

En 1302, respondiendo a la bula *Ausculta, fili* (que, por otra parte, Felipe IV el Hermoso hace quemar), los Estados del reino, reunidos en Notre-Dame de París, habían proclamado la independencia absoluta del rey de Francia, afirmando que, "en lo temporal, el rey no reconocía ningún soberano fuera de Dios". La bula *Unam sanctam* constituía la réplica del Papa, Bonifacio VIII (Benito Cactani, 24 de diciembre 1294-11 de octubre 1303): retomando la teoría de las *dos espadas*, subordinaba, clásicamente, el poder temporal al poder espiritual. En 1303, el Papa excomulgaba a Felipe. El mismo año, el atentado de Anagni (el arresto del Papa por

el legado o legista del rey, Guillermo de Nogaret y el enemigo íntimo del Papa, Sciarra Colonna) resultaba el apogeo de la crisis política que oponía a Francia y al papado. Los años 1300 habrían de estar marcados por una intensa actividad literaria, cada facción produciría tratados y opúsculos destinados a probar su derecho por la razón y las Escrituras. Extraordinario desenlace de una querella esencialmente económica, inaugurada en 1296 por la bula *Clericis laicos*, en la cual el Papa prohibía a los clérigos pagar impuesto al rey sin autorización preliminar de la Santa Sede.

Además del método de discusión y la unidad temática, una de las mayores características de la abundante literatura suscitada en el siglo XIV por la querella del Papa y del Emperador, o por la, también muy virulenta, del rey de Francia y la Santa Sede, está constituida por el hecho de que emana, en general, de plumas estipendiadas. Alrededor de los años 1300, puede decirse que los intelectuales escriben a pedido. Verdaderos "talleres" de expertos son los que, a veces, mobilizan su saber para responder a un encargo. Los soberanos se rodean de "juristas" y de teóricos: la vida política entra en el reino de la justificación del poder. Pueden evocarse dos ejemplos que muestran bien la ideología, el método y los argumentos de estos consultores: para el Papa, Gil de Roma y su tratado sobre *El poder eclesiástico*, para el Rey, el anónimo *Rex pacificus*.

Redactado en 1301-1302, el *De ecclesiastica potestate* de Gil de Roma, OESA, puede ser considerado el verdadero manifiesto de la teología política pontificia del siglo XIV. Fundamento teológico de la Bula *Unam sanctam*, será objeto de múltiples refutaciones de parte de juristas y teólogos de Felipe el Hermoso. Es, por decirlo así, el horizonte epistemológico de medio siglo de filosofía política. ¿Es Gil de Roma un "intelectual"? Es el adversario encarnizado de los filósofos y sus partidarios, su *De erroribus philosophorum* es también una de las cimas de la propaganda antiaristotélica y antiaverroísta. Es, pues, un intelectual en el sentido de teólogo formado en la ciencia aristotélica y lector de santo Tomás, de pensador que interviene en la vida política de su tiempo poniendo el *studium*, el poder del estudio, al servicio del *sacerdotium* contra el *regnum*.

En 1280, Gil de Roma había redactado, para el joven rey, un *De regimine principum* ("Del gobierno de los príncipes"), que habría de conocer una fortuna impresionante y sería traducido varias veces en lengua vernácula. Veinte años más tarde, sin embargo, en la controversia que opone al rey de Francia y al Papa, el agustino sirve, a fuerza de silogismos aristotélicos, al partido de la soberanía absoluta del sucesor de Pedro. Si el contenido del *De ecclesiastica potestate* es jurídico y religioso, o, por decir me-

jor, teológico-político, su método es el de la ciencia demostrativa común a filósofos y teólogos. La punta de la doctrina se basa en dos silogismos.

Primer silogismo: todo poder viene de Dios —"Non est potestas, nisi a Deo"—; el poder dado por Dios no puede ser injusto —"Potestas a Deo data numquam est ex omni parte iniusta"; no pudiendo ser injusto, no puede ser discutido. *Segundo silogismo*: todo poder verdadero, toda verdadera justicia viene de la Iglesia y del Papa; el derecho natural no puede fundar la justicia, sin una "institución por la Iglesia" todo poder es usurpado; conclusión: "Un poder real que no sea instituido por el sacerdocio [...] es menos poder que robo".

La cientificidad aristotélica con su pesado aparato silogístico no es la única relación de Gil con las doctrinas filosóficas y teológicas de su tiempo. Como la mayor parte de los teóricos del poder religioso, recurre a la concepción dionisiana de la "jerarquía", traspuesta políticamente en institución de gobierno de un inferior por un intermediario en función de un superior. Así, lo político es pensado, a partir de una noción típicamente teológica, como un caso particular del orden universal, orden esencialmente desigual, donde cada cosa tiene su lugar, determinado por su capacidad, y está subordinada a una serie de mediadores que le aseguran la recepción de lo que le corresponde.

> La ley divina ha sido dada por Dios al conjunto de las cosas creadas. Tal es el orden del universo: la universalidad de las criaturas no está uniformemente conducida a lo superior (*non omnia eque immediate reducantur in suprema*), por el contrario, el orden quiere que los últimos (*infima*) sean reconducidos a los primeros (*superiora*) por intermediarios inferiores a los primeros (*per media et inferiora*).

Se ve aquí la actitud de ciertos modernos que denuncian en las burocracias autoritarias un respeto casi religioso de la jerarquía, subestimando y desconociendo el alcance mismo de la noción que utilizan: la idea de jerarquía es, en primer lugar, religiosa, luego, con el Cristianismo, eclesial, antes de ser política. *La visión jerárquica del orden político es la politización de una estructura originariamente religiosa, no la sacralización de una estructura originalmente política.* En la perspectiva de Gil de Roma, el orden eclesial del espíritu y el orden del universo físico son homogéneos.

> Así como los cuerpos del mundo de aquí abajo son regidos por los cuerpos de arriba, y que la substancia entera de lo corporal está regida por lo espiritual, del mismo modo en la Iglesia de Nuestro Señor las realidades temporales e inferiores están regidas por las realidades superiores, y el universo temporal y la potencia terrestre son regidos completamente por lo espiritual y supremamente regidos por el soberano pontífice. En cuanto al Pontífice mismo, sólo Dios puede juzgarlo.

Prosiguiendo la analogía de lo físico y lo espiritual, Gil introduce un último tema cuya fortuna será considerable: la oposición entre curso legal de la naturaleza (*secundum communes leges naturae*) y el milagro, paralela a la distinción teológica de la "potencia divina ordenada" (*potentia divina ordinata*) y la "potencia divina absoluta" (*potentia divina absoluta*), cara a Duns Escoto, y luego a Ockham y a los teólogos nominalistas. Así como Dios puede derogar, en el gobierno natural del mundo, las leyes naturales que Él ha establecido y, así, suspender o modificar milagrosamente el curso natural de las cosas, del mismo modo, el Papa puede, por la "plenitud de su potestad" (*plenitudo potestatis*), intervenir en la política para cumplir allí lo que, en la naturaleza, sería del orden del milagro. Ésta es su prerrogativa absoluta, que ejerce, por ejemplo, en caso de que un trono esté vacante o de deposición de un emperador herético.

Esta aplicación de un modelo cuasi jurídico de la naturaleza a la esfera del derecho está instrumentado por la metafísica, en este caso, por el "principio de intermediación" extraído del *Liber de causis*, principio ya abundantemente referido en el siglo XIII en las controversias sobre la eucaristía.

En Tomás de Aquino se establece la relación entre potencia divina absoluta y principio de intermediación. Como bien lo ha señalado R. Imbach, la teología de la eucaristía exige una modificación de la ontología aristotélica en razón de la permanencia de los accidentes del pan y del vino a pesar de la conversión de la substancia en cuerpo de Cristo; Tomás ha creído encontrar una solución decisiva en favor de la permanencia milagrosa refiéndose a la Omnipotencia divina y apoyándose en el pasaje del *Liber de causis* que afirma: "Toda causa primera influye más sobre su efecto causado que la causa universal segunda. Cuando, pues, la causa universal segunda quita su potencia a una cosa, la causa universal primera no se la retira. La razón es que la causa universal primera actúa sobre el efecto de la causa segunda, aún antes de que actúe sobre ella la causa universal segunda que la acompaña" (*Libro de las causas*, I, § 1-3). A esta explicación, Tomás, en los mismos textos (IV *Sent.*, d. 12, q. 1, art. 1; *Quodl.* IX, 3; *Summa theol.* III, 77, 1), agrega otros dos: "intenta una nueva definición del accidente que reemplaza la inherencia por la aptitud a la inherencia", "trata de volver más plausible la doctrina de la transubstan-

ciación diciendo que la cantidad puede cumplir la función de sujeto". Los tres aspectos de la concepción tomista son retomados en los *Theoremata de corpore Christi* de Gil de Roma (redactados hacia 1274); resulta muy verosímil que en la doctrina eucarística de Tomás, Gil haya encontrado uno de los principios fundadores de su teología política.

Como imagen del Dios que representa sobre la tierra, el Papa puede, siempre permaneciendo sumiso a la suprema jurisdicción divina (*iuridictio primaria*), "hacer él mismo, sin consideración de la causa segunda, todo lo que se hace habitualmente por intermedio de una causa segunda": él tiene una "jursidicción inmediata y ejecutoria" que le permite abstenerse de todo otro intermediario o ejecutante. Dicho de otro modo, él puede funcionar como único intermediario necesario entre Dios y los hombres, así como la Causa primera puede producir sus efectos sin recurrir a intermediarios. Reducido al rol de causa segunda, el rey o el emperador no es más que un instrumento, no necesario, del poder religioso.

Como se ve, las dos grandes tesis de Gil, una extraída de la concepción dionisiana de la jerarquía, la otra extrapolada del principio de causalidad inmediata introducido metafísicamente en el *Libro de las causas*, forma un sistema fundado sobre la disimetría de las relaciones de lo superior con lo inferior y de lo inferior con lo superior: lo inferior no puede volverse directamente hacia su principio, el poder del principio supremo, por el contrario, se ejerce directamente y con pleno derecho sobre lo inferior, cualquiera sea. La articulación de los dos diseña, entonces, un espacio social donde lo inferior está a una distancia, para él, infranqueable, respecto de lo superior, en tanto que lo superior está igual e inmediatamente próximo a todos sus subordinados.

Frente a esta máquina metafísica, el rey de Francia encomienda respuestas del mismo tenor. El poder político está aquí tanto más ávido de racionalidad, que las armas del adversario que realiza la misma práctica de la razón: la razón disputante. La gran lección del siglo XIV, la más paradojal, la más inesperada, en todo caso para un moderno, es que la oposición entre la fe y la razón, en la cual tantos historiadores quisieron ver la marca de la Edad Media, no ocupa ningún lugar en el debate político.

Entre las producciones de los "talleres" reales, un texto se destaca: la *Cuestión sobre el poder del Papa (Quaestio de potestate Papae)* conocida bajo el título de *Rex pacificus*. *El rey pacífico* es la más importante de las obras colectivas puesta a punto para preparar teóricamente la deposición del Papa Bonifacio VIII querida por Felipe el Hermoso después de su ex-

comunión en 1302. La tarea de los autores (entre los cuales figura sin duda Juan de París, † 1306) es doble: se trata de refutar a los defensores del Papa sin, por esto, hacerle el juego al emperador. Los redactores comienzan, pues, por insistir en la posición particular del reino de Francia frente al Sacro Imperio Romano-germánico. Ellos conceden a los pontífices el beneficio teórico de la *Donación de Constantino*, pero esto es para exceptuar a Francia y así confortar la posición del rey: la *Constitutum Constantini* vale para Roma (*urbi*) y para el resto del mundo (*orbi*), no vale para los galos. La estrategia no carece de habilidad. La independencia del reino de Francia en relación con el imperio no era un problema para el emperador, era un problema para el Papa: va de suyo que el pontífice tenía puesto todo su interés en que los galos formaran parte de la "Donación". Bonifacio VIII, por su parte, había advertido claramente a Felipe:

> Que el orgullo de Francia (*superbia Gallica*) no proteste diciendo que él no se reconoce superior, pues eso es una mentira. Por derecho, los franceses están y deben estar sometidos al rey de los romanos que es también emperador (*sub rege romano et imperatore*). Nosotros no sabemos de dónde han sacado y dónde han podido encontrar la idea de su independencia, puesto que está establecido que los cristianos han estado siempre sometidos al monarca de Roma y que deben permanecer así.

Comprometido contra un solo adversario, el Papa, *El Rey pacífico* lucha, de hecho, sobre un doble frente: concede al Papa la plenitud de la potencia sobre el imperio (lo que debilita al emperador), pero esta concesión no tiene por fin sino el de cuestionarle el poder sobre el reino de Francia que, no estando en tierra imperial, no está sometido, por intermedio del emperador, al poder del Papa. Desde ese momento, el principio de subordinación jerárquica alegado por Gil de Roma no es aplicable: no hay intermediario entre el rey y el Papa, la autoridad del rey puede ser reconducida a la del Papa a través de la del emperador.

Para definir la relación justa entre el poder civil y el poder religioso, los autores utilizan una metáfora orgánica que translada al terreno político, el convenio descubierto en psicología por los partidarios de Aristóteles y los partidarios de los médicos: utilizan una comparación con el cerebro y el corazón.

El tratamiento orgánico de la política gira en torno a, precisamente, el tratamiento político de lo orgánico que hace al-Fârâbî en su análisis de

la localización del sentido común. En el *Tratado de las opiniones de los habitantes de la ciudad ideal*, al-Fârâbî distingue, en efecto, una potencia principal sensitiva (el sentido común), "donde se reúnen las percepciones de los cinco sentidos, como si los cinco sentidos fueran avisadores para ella, como si los cinco sentidos fueran informadores, cada uno cargado con un género de información de una de las regiones del reino", y una potencia imaginativa, "que guarda las sensaciones después de su desaparición de los sentidos, que juzga las sensaciones, teniendo pleno poder sobre ellas, las separa unas de otras y las combina". Contrariamente a Avicena, al-Fârâbî, que sigue fielmente a Aristóteles, sitúa la principal potencia sensitiva y la potencia imaginativa en el corazón, en tanto que Avicena, que sigue a los médicos, las sitúa en el cerebro. En el siglo XIII, los filósofos latinófonos descubren la alternativa. Para no desautorizar a Aristóteles, contradicho a la vez por los médicos y por los Padres (en primer lugar, Agustín) la *Lectura* anónima del *De anima* redactada en París en el año 1245 sostiene que hay dos clases de espíritus: los espíritus vitales y los espíritus animales. El espíritu que es producido en el corazón —el espíritu vital— es demasiado grosero para servir a la sensación y al movimiento. Él es, pues, enviado primeramente al cerebro para allí ser "refinado" (término emparentado a Qusta ibn Luqa y al *Liber de oculis* de Hunayn ibn Ishaq), luego, de allí, es enviado por el canal de los nervios hasta los órganos de los sentidos particulares, lo que vuelve posible las actividades sensorio-motrices del animal, y es este espíritu sutil, principio de las operaciones sensitivas y motrices, lo que se llama "espíritu animal". El espíritu animal, pues, tiene su raíz en el corazón, pero en tanto principio sensorio-motriz procede del cerebro. Según el anónimo, esta distinción puede ser aplicada al problema del sentido común.

Comparando el Estado con un cuerpo, los autores del *Rex pacificus* demuestran que si, como representante de Cristo, el Papa es la cabeza —el "jefe"— del reino, el rey es el corazón: los dos son, pues, igualmente indispensables, así como lo son el cerebro y el corazón en el organismo humano. No carece de interés subrayar que el rey está del lado de Aristóteles. A partir de esto, en todo caso, la argumentación es defensiva: la carga de la prueba incumbe al adversario. Faltos de argumentos decisivos en favor de un órgano o de otro, ellos plantean, pues, que "nadie puede concluir la superioridad del Papa sobre toda la esfera de lo temporal, sino más bien lo contrario", y que el alma siendo más "sumisa a las cosas temporales que a la inversa" no puede tampoco demostrarse que el poder espiritual debe tener el primer rango en materia temporal.

En cuanto al modelo dionisiano de la jerarquía utilizado por Gil de Roma, los autores le oponen nuevamente la idea peripatética de armonía de los órganos rectores de la vida, que, fundando casi *por naturaleza* la independencia de los poderes civil y religioso, permite reservar la plenitud del poder temporal a aquel que reina exclusivamente en el mundo temporal: el rey.

Visión jerárquica contra visión orgánica, las metáforas fundadoras del discurso político moderno toman su lugar. Los partidarios de Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso hacen más que instrumentar el derecho de los que los mandan: ellos echan las bases de nuestra representación de lo político.

5.4. Política y teología

¿Ha inventado, empero, la Edad Media la democracia moderna? En la perspectiva tradicional, los "publicistas" tales como Guillermo de Ockham o Marsilio de Padua, formados por la filosofía, son considerados sostenedores de sus posiciones políticas por razones filosóficas. Dado el lugar que ocupa en la historiografía del siglo XIV, la querella metafísica de los universales es promovida, así, a un rol capital: los pensadores medievales se oponen políticamente porque ellos tienen puntos de vista diferentes sobre el status ontológico de géneros y especies. Para esta visión de la historia, donde la teoría de los conjuntos sucede a la de la lucha de clases, el nominalismo, que rechaza la realidad de los objetos generales y no admite más que la existencia de lo singular, es presentado como conducente al individualismo democrático y, por esto mismo, como progresista.

Frente al derecho, la filosofía tiene aquí un papel para lucirse. Los canonistas son considerados como predicadores de la teocracia, los romanistas, como militantes para el acrecentamiento de los poderes del príncipe, los filósofos, como los que marchan hacia la democracia en nombre del principio ontológico de economía: la "navaja de Ockham" tala los poderes inútiles. Este reparto impone una periodización: la jerarquía de las disciplinas fundamentales "que determinan la atmósfera política"; el siglo XIII, donde el derecho romano y el derecho canónico predominan, está considerado como el que lleva a primer plano la justificación de las pretensiones del Papa y de los reyes, en tanto que el siglo XIV, que reconduce la iniciativa a la teología y a la filosofía, privilegia las síntesis de los publicistas, su temática conciliarista y su problemática de la representatividad.

Esta interpretación socio-profesional de la historia política es poco esclarecedora y se expone a varias objeciones. Para comenzar por las más generales, la filosofía ciertamente desempeña un papel en la determinación de las posiciones políticas, pero ella es un bien común al artista y al teólogo. Además, sin siquiera hablar de la ambigüedad y del anacronismo de la noción de "publicista", no se ve bien por qué un Ockham sería considerado como tal más que como teólogo. Finalmente, como lo señala B. Guenée (que critica la hipótesis), el principio de una correspondencia biunívoca entre las disciplinas de formación y los puntos de vista políticos es demasiado rígido para presentar un interés práctico. Pueden hacerse otras objeciones.

En primer lugar, si es justo el presentar al realista como el "convencido de la realidad de las ideas generales" y al nominalista como el persuadido de que "sólo el individuo existe", el tema resbala cuando la génesis del discurso político es reducida a un problema aritmético. Bajo el pretexto de que, en efecto, el bien común no es para él más que la adición de bienes particulares, un verdadero atomismo social dictado por la ontología hace que el nominalismo sea comprendido como el que produce necesariamente la nueva mentalidad o actitud democrática que, a partir del siglo XIV, planta al concilio frente al Papa o a los Estados frente al príncipe. Por su mismo esquematismo esta explicación no puede convencer. La puesta en serie del nominalismo, del individualismo democrático y del progresismo no es más que un acercamiento plausible, no un hecho estructural. El "nominalismo" o el "realismo" ontológicos no se traducen automáticamente en una política. Se puede, por otra parte, exponer un argumento nominalista sin suscribir a un cuerpo de doctrina precisa. Dante, al interrogarse sobre la posibilidad de llamar "noble" a una raza o a un lenguaje, hace una análisis "nominalista" de la relación de un todo y sus partes. Nadie soñaría, sin embargo, con decir que él es nominalista.

El núcleo del argumento de Dante (*Convivio*, IV, XXIX, 8) es la distinción entre el todo que tiene una esencia común con sus partes y el todo que no tiene una esencia común con sus partes: para él, la esencia de un montón de trigo es una "esencia secundaria" que resulta de la semejanza de granos, los cuales solos tienen una "esencia verdadera y primera". Una raza es llamada noble, como un montón de trigo es llamado blanco: en verdad "la blancura existe primeramente sólo en los granos". En apoyo de esto Dante explica que se podría quitar grano por grano y poner en su lugar granos rojos; finalmente el montón habría cambiado de color. Se reconoce aquí una versión particular del "*sorites* del montón" (*soros*, por otra parte, quiere decir montón o pila), caro a Galeno. Se dice hoy que los predicados de colores son "predicados soríticos". Cicerón que distingue los argumentos soríticos que proceden por adición y los que proceden por substracción es verdaderamente la fuente de este pasaje. Dante no es un nominalista: él tiene una teoría "atomista" de la "raza", pero, al mismo tiempo, intenta dar un sentido a la expresión "el alma de una raza" (o de una ciudad).

En segundo lugar, la importancia del tema de la génesis del individualismo democrático está sobreestimada. Con el viraje escolástico, la reflexión monárquica y la problemática de la monarquía universal tienen un lugar sino más, al menos igual de importante.

En tercer lugar, el aspecto filosófico de las luchas políticas del siglo XIV está sobrevaluado, mientras que, por el contrario, su aspecto propiamente teológico está gravemente subestimado. No nos referimos solamente a las consecuencias políticas de ciertas elecciones teológicas, sino más bien a que las luchas políticas mismas son en una gran parte luchas teológicas. Se puede tomar aquí un ejemplo que condensa o resume todo.

El Papa Juan XXII ha condenado la teología de la pobreza predicada por los franciscanos cismáticos, los "espirituales" conducidos por Miguel de Cesena. En la bula del 13 de marzo de 1329, él censuró la teología de la vida bienaventurada predicada por Meister Eckhart y, muy particularmente, su predicación en lengua vulgar delante de un público iletrado. Finalmente, él se opone a Ockham que, como Miguel de Cesena, no ha debido más que al escapar de la venganza pontificia su huida a Alemania. En cierta manera, estos tres episodios no son sino uno. No se trata de oponer en tanto tales a los "intelectuales" y al pontífice ni de intentar *in extremis* una reanudación de la hipótesis disciplinaria. Juan XXII es un jurista, no un filósofo, pero él posee una teología política dominada por la cuestión teológica y filosófica de la beatitud; sobre todo, su principal característica es la de ver políticamente el problema teológico de la visión beatífica. "Políticamente", es decir, eclesiológicamente.

Predicando sus concepciones en Avignon, el Papa ha provocado tales controversias que él ha debido finalmente retractarse, después de una serie de ataques y contraataques de una extraordinaria violencia intelectual: un verdadero incendio de toda la Cristiandad, al cual los más grandes espíritus de este tiempo (comenzando por Ockham) han contribuido, bajo la mirada interesada del emperador, Luis de Baviera, y del rey de Francia, Felipe VI de Valois. Si se hace abstracción del detalle técnico de los argumen-

tos, la tesis de Juan XXII —la "visión diferida"— consiste esencialmente en trasladar la visión bienaventurada al juicio final. En otras palabras, en tanto el juicio no tenga lugar, no habrá beatitud completa y acabada para las almas de los justos. Lo menos que se puede decir es que, para un moderno, la dimensión política de esta tesis no aparece inmediatamente. Ella es, sin embargo, verosímil si se piensa que la mayor parte de los adversarios del Papa eran partidarios del rey, o del emperador. Pero ella se vuelve indubitable si se considera que la visión cristiana de la política no puede ser sino eclesial. Así pues, es claro que la tesis de Juan XXII concierne directamente a la Iglesia como "cuerpo místico de Cristo".

Según san Agustín, la cuestión de la visión bienaventurada es inseparable de la del estado definitivo del cuerpo místico; para él, no puede haber "goce de la beatitud eterna" sin "glorificación del cuerpo entero": tal es el segundo término eclesiológico de las polémicas desencadenadas por la tesis de Juan XXII. Considerada en su dimensión política, la teoría tan criticada del Papa de Avignon es, de hecho, la expresión de la mejor teología agustiniana: es una doctrina del "carácter social de la salvación", para retomar las expresiones de Agustín sobre el aspecto común de Dios contemplado (*commune spectaculum*) en común (*socialiter*) en la beatitud. Para Juan XXII como para Agustín, así como el alma separada no puede gozar de una plena beatitud sin el cuerpo, de la misma manera "los justos del cielo no pueden gozar completamente de la felicidad celeste antes que la salvación de todo el cuerpo místico no tenga lugar, es decir antes del juicio divino". La salvación de los obreros de la primera hora está ligada a la de los obreros de la undécima. Cristo mismo está incompleto hasta tanto la Iglesia con la totalidad de sus miembros no se una a Él en la gloria: incompleto como Cristo místico —se diría hoy como persona colectiva— e incompleto como Cristo redentor, porque la gracia no habría alcanzado su fin último, "la unificación de la humanidad entera en un cuerpo unido a Cristo en la gloria".

La *integritas corporis quae universis membris constat*, el problema de la "gran integridad" de Cristo (*magna integritas*), planteado, en el lenguaje de Agustín, por la tesis de Juan XXII, no es más que una de las múltiples maneras de formular el problema de todo cristiano. Es un problema de ontología sin ontología previa ni respuesta dada en la pregunta. ¿El lenguaje y la conceptualización de Agustín son realistas? ¿Implican el realismo? ¿No son, por el contrario, incompatibles con él? El verdadero problema sería más bien el de saber si se puede pensar la noción de cuerpo místico de Cristo en el lenguaje filosófico de los universales. Ciertos

medievales no dudan. Juan XXII no quiere, como pastor, entrar en problemas de filosofía de la lógica. Por esta razón, nosotros no vemos en él a un intelectual, en tanto sí vemos en Ockham a un intelectual porque él tiene a la vez una teología política y una ontología llamada "parsimoniosa". ¿No es un error de perspectiva?

Que el progreso del pensamiento político pasa por la teología pura y dura y que no esté ligado a una forma de ontología exclusiva, en todo caso es manifestado plenamente por la cuestión eclesiológica que surca todo el siglo XIV. La problemática cristiana de la política no reside, en última instancia, en la definición y la regulación de una relación de subordinación entre lo político y lo religioso. Después de todo, la Iglesia puede contentarse con un poder espiritual y los partidarios del emperador son todos teólogos cristianos. El principal interés de la problemática del siglo XIV es de volver pensable, por primera vez, ya no la jerarquía sino la independencia o al menos la coexistencia de los poderes espiritual y temporal. Para ciertos cristianos, la gran preocupación es menos la de someter conceptualmente al emperador como la de hacer pasar a primer plano la cuestión de la vida eclesial y la de la eclesiología. Hay problemas políticos específicos del cristianismo: estos problemas no están ligados a ninguna filosofía previa. El nominalismo no es la "filosofía cristiana" ideal para la razón que anticiparía el individualismo democrático. El realismo medieval tiene el mismo valor teológico-político que él. El reformismo eclesial de Wyclif, al cual debe tanto el movimiento husita, corre paralelo a un realismo filosófico, y esto se comprende: ¿No es la "Iglesia invisible" una entidad trascendente en relación a la suma aritmética de unidades individuales que constituyen la "Iglesia visible", una unidad distinta de la simple unidad numérica? Sobre el terreno de la eclesiología se separan los grandes pensamientos políticos de la Edad Media. El problema planteado a Dante, a Juan XXII, a Wyclif es el mismo: se trate de una raza, una ciudad, una nación o de la Iglesia entera, el asunto es determinar en qué sentido se puede hablar del alma de un todo material o, recíprocamente, de la realidad de un todo espiritual.

Entre todas las respuestas citadas, la de Wyclif es la más esclarecedora. De hecho, bajo la mirada de la historia de la filosofía, la perspectiva filosófica de Wyclif no es "progresista": ese remarcable desfasaje de la ontología y la teoría social hace estallar el paralelismo mecánicamente instaurado entre la historia de las ideas filosóficas y la historia del pensamiento y la práctica políticos. Wyclif no es nominalista, es un realista y un revolucionario. Su trayectoria personal va a contrapelo de las normas admitidas.

En una primera impresión, John Wyclif tiene todo lo de un "intelectual orgánico", es un teórico de la política que sostiene fielmente la corona a la que sirve por escrito y litigia vigorosamente por la autonomía del poder civil. Pero, al mismo tiempo, este profesor no se contenta con hacer política poniendo su saber al servicio del *regnum*, él se comporta como reformador de la iglesia y de la sociedad cristiana: así, él se convierte en el alma de un grupo de sacerdotes que proclama en inglés la ética de la pobreza voluntaria. Esta intervención le vale la hostilidad de los lores, dicho de otra manera, de la clase social a la cual servía como universitario; pero, precisamente, como él es universitario, la Universidad lo protege. Wyclif explota a fondo el privilegio del *magister* que proviene de la autonomía política del *studium*. Con él se ve que, en un caso favorable, *el universitario puede desempeñar, para la sociedad medieval, el papel de un tercer poder comparable al cuarto poder ejercido por la prensa en la sociedad moderna*. Para desempeñar este papel, el intelectual debe superar el cuadro de la batalla de los expertos, cuadro en el que está sujeto a los intereses del poder al que sirve.

La solución de Wyclif consiste en salir de los cursos, en acercarse al público en la lengua de todos los días, en pasar del latín al vernáculo. El cambio de lengua no basta, sin embargo, para hacer de él el paradigma del intelectual medieval *comprometido*: el punto decisivo es que su intervención se sitúa sobre el terreno de la vida evangélica. Se trata ni más ni menos que de restaurar el modo de vida del cristianismo original —el de los apóstoles— en la sociedad civil. En la época del viraje escolástico la pobreza evangélica es, con la felicidad, la nueva idea de Europa. Ella determina por sí misma un cierto tipo de intelectual. La pobreza voluntaria es el elemento que une a todos aquellos que, en el siglo XIV, tienen una actitud política sin tomar partido necesariamente en las querellas de poder. Los hermanos y hermanas del "Libre espíritu", los movimientos heréticos, los franciscanos espirituales o cismáticos, los "pobres sacerdotes" de Wyclif, pero también los místicos renanos tienen un punto en común: querer vivir la misma vida que Cristo y los apóstoles. Más que "los intelectuales medievales y la vida política de su tiempo", el título alternativo, por no decir el verdadero título bajo el cual el intelectual del siglo XIV une la psicología y la sociología es "los intelectuales y la vida evangélica". Desde este punto de vista, el inglés Wyclif se encuentra con el alemán Eckhart.

¿Cúales son las semejanzas de un Wyclif y de un Eckhart? En un primer momento, ninguna. No obstante, si se observa mejor, todo los acerca: ambos son hombres de oficio intelectual que se vuelven hacia otros hombres que no tienen por oficio el pensamiento y les predican los valores de la pobreza. El mensaje de Eckhart es aún más subversivo que el de Wyclif, puesto que él utiliza indiferentemente las expresiones "hombre noble" y "hombre pobre" para designar el prototipo de una vida auténticamente cristiana. Con Eckhart y Wyclif, pero también con todos los sostenedores de la pobreza de Cristo y de los apóstoles, la teología de las beatitudes hace irrupción en la vida política, el sermón de la montaña se vuelve doctrina social de la Iglesia.

Se dirá que estamos aquí muy lejos de Dante. No tan lejos en realidad. Escuchémoslo argumentar contra la *Donación de Constantino*, es para cuestionar a la Iglesia su derecho de acumular riqueza. Todos los caminos de la política del siglo XIV conducen a la cuestión de la pobreza. Ese status teológico-político de la pobreza distingue el mundo medieval del mundo moderno. No se trata del descubrimiento de la miseria, que crea el choque del cual sale hoy la teología de la liberación, se trata del escándalo de la riqueza, que crea el choque de donde procede una teología del despojamiento. Hay allí otra cristología: no la humanidad sufriente de Cristo reconocida en el sufrimiento de los hombres, sino su divina pobreza y su libertad que llama al cristiano mismo a lo divino, en una pobreza libremente asumida. En el segundo caso, sin embargo, Cristo está ubicado en el corazón de la existencia humana: él es el prójimo. Este rol de portador de la Palabra de Cristo, de "Christóforo", es cumplido por intelectuales como Eckhart y Wyclif llevando a su meta la lógica del *studium*. Aquel que rechaza esta lógica hace salir a la Universidad de su rol de institución de Cristiandad. No es ya más que una simple corporación, que cuida su puesto en todo el sentido del término, una casta de profesores aburguesados que tiene, en el siglo XV, la apariencia exterior de la nobleza. En el siglo XIV, por el contrario, "los intelectuales y la política" significa lo mismo que "los intelectuales y la teología": al lado de su función de reproducción del saber y de instrumentación del poder, el *studium* tiene todavía una función de evangelización. Tan es así que esta función de evangelización existe, que la Universidad tiene un tipo de autonomía propiamente cristiana, la de una institución mundana que se abre contra el mundo. Esta paradoja desaparece cuando la imitación de Cristo no es más un objetivo social del magisterio.

Tal es quizá la lección del viraje escolástico: cualquiera de los nombres que se designen y como quiera que se lo aborde, la fuerza de los clérigos medievales es la de haber sido intelectuales cristianos, de haber cumplido una función pastoral en la sociedad concebida como persiguien-

do simultáneamente dos fines: uno temporal, otro espiritual. Es la de haber situado al hombre en dos tiempos distintos, el de la felicidad (filosófica) y el de la beatitud (teológica) y la de haber aceptado su tensión como constitutiva de la experiencia humana. Al lado de la delimitación de los poderes respectivos del Papa y el príncipe, los intelectuales medievales han trabajado para eliminar la distinción del clérigo y el laico reunificando en una misma práctica —la "pobreza"— los dos fines del hombre. Este equilibrio no se mantiene en el siglo XV.

10. El siglo XV

Siglo de la caída de Constantinopla (1453), de la expulsión de los judíos de España, de la caída del reino musulmán nasradita de Granada y del descubrimiento de América (1492), el siglo XV es también el de la guerra civil entre los habitantes de *Armagnac* y los de *Borgoña*, el del desastre francés de Azincourt (1415) y de la recuperación providencial operada por Juana de Arco (liberación de Orleans, 1419), la edad de la restauración francesa con Carlos VII que pone fin a la Guerra de los Cien Años (victorias de Formigny, 1450, y de Castillon, 1453, capitulación de Burdeos, 1453) y Luis XI (1423-1483, rey en 1461) que pone freno a las ambiciones de los borgoñenses, la edad de los grandes movimientos sociales populares (levantamientos taboristas de Bohemia, 1420-1452, "Cruzadas" populares alemanas hacia la Virgen de Niklaushausern, 1476-1477 y *Bundschuch*), la edad de la Guerra de las Dos Rosas (1455-1471) que opone la rosa blanca de York a la rosa roja de Lancaster: en suma, la época de todas las confusiones y de todos los enfrentamientos.

Filosóficamente, este siglo, tan descrito por los historiadores de las ideas, presenta la misma diversidad: expansión del humanismo, difusión de la filosofía en Europa central, *Wegestreit* (*via antiqua-via nova*), consolidación de las tradiciones escolares (albertismo, tomismo, buridanismo).

Es también la época de los concilios. Desde 1409 a 1439, una sesión casi ininterrumpida de treinta años pasea una noria de Cardenales de ciudad en ciudad. No sin razón. La fiebre conciliar, nacida del *Gran cisma de Occidente* que, después de la muerte de Gregorio XI (1378) había visto enfrentarse a dos Papas a la cabeza de la Iglesia, Urbano VI (Bartolomé Prignano, napolitano, 1378-1389), sostenido por los italianos y el emperador, y el antipapa Clemente VII (Roberto de Ginebra, francés, 1378-1394, establecido en Avignon), se esforzaba por salir del estancamiento. El concilio de Pisa (1409), considerado como árbitro entre las pretensiones contradictorias, no arribó sino a la elección de un tercer Papa: Alejandro V (Pedro Phylargis, cretense, 1409-1410) rápidamente relevado por Juan

XXIII (Baltasar Cossa, napolitano, 1410-1415). En 1415, el concilio de Constanza ponía un poco de orden: Gregorio XII (Ángel Correr, veneciano, 1406-1415) abdicaba (4 de julio), los antipapas Benito XIII (Pedro de Luna, aragonés, Papa de Avignón, 1394-1423) y Juan XXIII (Papa de Pisa) eran destituidos. En 1417, siempre en Constanza, un cónclave de cardenales (comprendidos los hechos cardenales por los tres Papas, más cinco prelados de cada una de las seis naciones del concilio) elegían finalmente a Martín V (Otón Colonna, romano, 1417-1431). Sin embargo, la cuestión no se había terminado.

Sujetos al principio de la supremacía del concilio sobre el Papa, los miembros de la Universidad de París sostenían hacía ya largo tiempo el gobierno colegiado de la Iglesia. Decididos por la política de restauración llevada a cabo por Martín V (que ellos, no obstante, habían sostenido en Constanza), los teólogos parisinos Juan Gerson y Pedro de Ailly iban a reabrir el cisma bajo la forma de "crisis conciliar". El concilio de Basilea (1431-1439) veía nuevamente la deposición del sucesor legítimo de Martín, Eugenio IV (Gabriel Condulmer, veneciano, 1431-1447) y la elección de un antipapa, el duque Amadeo de Saboya, Félix V (1439-1449), el asunto se arregla recién bajo Nicolás V (Tomás Parentucelli, 1447-1455) con la muerte de Félix. En Francia, la *Pragmática sanción de Bourges* (1438) tomada por el rey Carlos VII (1403-1461, rey en 1322) afirmaba las *libertades gálicas* (sumisión de la Iglesia de Francia sólo al rey de Francia).

Esta problemática época, bajo el pontificado de Eugenio IV, ha asistido a los más grandes esfuerzos para obtener la unión de las Iglesias (concilio de Ferrara-Florencia, en 1438-1445, que instaura la unión con los armenios, 1439, los monophysistas, 1442, los sirios, 1444, los caldeos y los maronitas, 1447) y, con la validación por parte de Martín V de las decisiones del concilio de Constanza, la legalización de una de las más duras represiones llevadas a cabo en el cristianismo occidental: la condenación de Juan Wyclif, la de los utraquistas y, sobre todo, la de Juan Hus, cuyas tesis *revolucionarias* (legitimidad del Papa por sus obras, no por elección, inhabilitación de los prelados y señores pecadores, rechazo de la primacía de Pedro) valieron la hoguera a su autor (1415) tras la intervención de Segismundo de Luxemburgo (1368-1437, emperador en 1411). La guerra contra los husitas, por otra parte, iba a retardar la ascensión del emperador al trono de Bohemia hasta los "acuerdos" (*compacta*) de Basilea (1436). El patriotismo checo nacía en torno de la hoguera de Juan, así como el de Francia había de nacido en torno de la hoguera de Juana.

1. El surgimiento de las mujeres

Siglo de las mujeres en la política y en las artes, el siglo XV está marcado filosóficamente por Cristina de Pisana (1364- c.1430). Nacida en Venecia, hija del astrólogo y médico Tomás di Benvenuto da Pizzano, Cristina acompañó a su padre a París, a la corte de Carlos V. Habiéndose casado a los quince años con el gentilhombre picardo Esteban Castel († 1389), al enviudar, debe hacerse cargo sola de sus tres hijos viviendo de su pluma. Lo esencial de su imponente producción literaria data de los años 1390-1410, en verso o en prosa, política (*Lamentations sur la guerre civile*, *Livre de paix*) o didáctica (*Épitres sur le Roman de la Rose*, *Le Chemin de long estude*, *La Cité des dames*, *Le livre de mutacion de fortune*, *La Vision de Christine*, *Le Corps de policie*). Filósofa, Cristina ha dejado un *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V* que ha contribuido ampliamente a inventar el léxico filosófico francés. Inspirándose en el comentario a la *Metafísica* de Aristóteles de Tomás de Aquino, propone una definición de la filosofía que realiza la síntesis de todas las acepciones de la "filosofía primera" aristotélica. Ella da testimonio así de dos orientaciones distintas: "ontológica" y "teológica" que, para los intérpretes modernos, articulan el conjunto del discurso metafísico. Identificada con la sabiduría, virtud intelectual suprema, la vida filosófica es presentada como el patrimonio de los seres libres, suficientemente ricos para dedicarse a la reflexión.

> La metafísica es llamada teología o ciencia divina en tanto considera las esencias o substancias separadas o las cosas divinas. Ella es llamada metafísica, es decir "otra naturaleza" (*oultre nature*), de *meta* en griego, que quiere decir otro, y *physis*, que quiere decir naturaleza, en tanto que ella considera ente (*ens*) [el ser] y las cosas, que se siguen de él. Ella es llamada filosofía primera en tanto considera las primeras causas de las cosas. Ella es llamada sapiencia (*sapience*) [sabiduría] y es su propio nombre en tanto ella es muy general y hace que su poseedor conozca todas las cosas [...]. Semejante ciencia, que es muy liberal, no puede ser posesión de una cosa naturalmente servil (*serve*). Ahora bien, la naturaleza humana es servil de muchas formas, sujeta a innumerables pasiones, y a menudo para consagrarse a lo que es necesario para vivir, deja de lado la adquisición de lo que, sin embargo, merecería de ser buscada por sí misma. Como dice Aristóteles, en el tercer libro de los *Tópicos*, es mejor filosofar que enriquecerse, pero a veces es mejor, a pesar de todo, enriquecerse [cuando falta lo necesario]. Se destaca que la filosofía no es, propiamente hablando, humana y que ella no pertenece al hombre como se posee un mueble.

Rindiendo un vibrante homenaje al rey Carlos V, llamado "el Sabio", Cristina hace de él un rey-teólogo que realiza la figura *aristotélica* del filósofo-rey.

> Pero que nuestro rey Carlos fue verdadero filósofo, es a saber: amante de la sapiencia (*ameur de sapience*), y además experto en ella, se ve bien en el hecho de que él fue un verdadero inquisidor [investigador] de las altas realidades primeras, es decir, de la alta teología, que es el término final de la sapiencia y consiste en conocer a Dios y a sus altas virtudes celestes por ciencia natural.

2. La universidad prisionera y la apuesta de la política

En el siglo XV, la política se apodera de la Universidad y la Universidad de la política. El *ethos* universitario del siglo XIII no es más que un recuerdo. Dominada por la querella de las *vías* —*via antiqua, via moderna*—, la forma filosófica medieval de la *Querella de los Antiguos y los Modernos*, la época es menos de debate de las ideas que de luchas doctrinales. Luchas de potencia en potencia, luchas de aparato, luchas de profesionales dominados por los poderes, manipuladores y manipulados, pagados o arribistas. Tal como estaba planteada en el siglo XV, la cuestión filosófica del nominalismo y del realismo se convirtió en una cuestión de partidos.

La "querella" entre *nominales* y *reales*, comenzada en 1465 por la censura de tres proposiciones nominalistas de Juan Fabri, se arregla sobre un terreno administrativo. En 1474, el elegido procurador de la nación francesa, Juan de Montigny, obtiene de Luis XI un edicto (el edicto de Senlis, 1° de marzo), que prohibe enseñar las doctrinas de los *renovadores* —"los Guillermo de Ockham, Juan de Mirecourt, Gregorio de Rimini, Juan Buridán, Pedro de Ailly, Marsilio de Inghen, Adam Dorp, Alberto de Sajonia y otros semejantes a ellos", en dos palabras: los *nominales* o *terministae*. Los estudiantes y los maestros son invitados a restablecer "la doctrina de los antiguos tiempos, santa y segura", la de "¡Averroes!, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Gil de Roma, Alejandro de Hales, Escoto y Buenaventura", en una palabra, los doctores de los *reales*. *La difusión de las doctrinas de los nominalistas está phohibida en todo el reino en público o en privado*. La máquina se pone en marcha: los jefes de los colegios son responsables de la ejecución del edicto; los regentes de las facultades deben (bajo pena de exilio) prestar juramento de hacerla respetar; el primer presidente del parlamento recibe la orden de apoderarse todos

los libros sospechosos. La facultad de artes, rezagada, remite un solo ejemplar de cada obra reclamada; los *magistri nominales* le hacen llegar una memoria de protesta al rey. Lo que la política ha hecho será en la misma medida deshecho: en enero de 1481, habiendo perdido las elecciones Juan de Montigny, el parlamento de Paris y el rey levantan el acta de su derrota. Desde fines de abril, el Preboste, por orden real, hace "movilizar y abrir todos los libros de los nominales que habían sido precintados e inmovilizados en los colegios de la Universidad de París". La nación "germánica" se felicita por lo que Dios "ha iluminado, en este tiempo pascual, el corazón del rey Muy-cristiano, y lo ha conducido a reparar el crimen cometido contra la muy famosa doctrina de los *nominales*". Ahora que "los libros que contenían tal doctrina son devueltos a la libertad", "he aquí repuesta en el candelero, la doctrina salvadora, cristiana, esplendor de la Universidad, antorcha del mundo". Después de siete años de confiscación se puede leer nuevamente.

¿Cúal era el juego filosófico en esta vasta comedia del poder? El historiador de la filosofía no puede responder nada. El historiador de las universidades casi tampoco. Todo lo que puede decir es que los documentos que conciernen a la "querella de las vías" —le *Wegestreit*— "no formulan ninguna tesis ni ninguna opinión, y no definen tampoco con precisón el sujeto del conflicto entre el nominalismo y el realismo" (Z. Kaluza). De una parte y de la otra, se limitan a "la previsión o a la constatación de que una doctrina dada, nominalista o realista, engendra o engendrará necesariamente una herejía". El filósofo no discute con su adversario, él pide al político que lo censure preventivamente.

Así, pues, la *Wegestreit* no es, como se dice, una querella doctrinal sobre el status ontológico de los universales, sino un episodio de historia institucional y política. La nación germánica celebra la *liberación de los libros*. ¿Es para leerlos? Nada es menos seguro que esto. En el colegio de Sorbona, entre 1402-1403 y 1489, tres lectores han copiado la *Summa logicae* de Ockham (uno de ellos, dos veces). ¿Quiere decir esto que los *antiqui* y los *moderni* no tienen doctrinas? No. Solamente expresa que si ellos luchan por ellas, no luchan con ellas.

La corriente más interesante de este período de competencia para el poder académico es la corriente neo-albertista, verdadero fenómeno europeo que de Francia se irradia hasta Cracovia, Heidelberg, Ingolstadt, Tubinga, Basilea, Praga, Copenhague y Upsala.

3. Albertismo, tomismo, nominalismo

3.1. Juan de Maisonneuve o De Nova Domo (?-1418)

Maestro de artes en la Universidad de París en 1400, miembro de la nación picarda, Juan de Nieuwenhuyze (*Ioannes de Nova Domo*) ha creado la corriente neoalbertista que se impuso seguidamente en Lovaina y Colonia, antes de ganar las universidades de Europa central. Comprometido contra dos frentes, contra la "doctrina de Buridán y sus partidarios terministas", por un lado, contra la de "Escoto y sus partidarios formalizantes (*formalizantes*)", por otro, Juan quiere abrir una tercera vía entre nominalismo y escotismo, sin entregarse, no obstante, al realismo moderado de Tomás de Aquino. Como guía, encabeza una política de boicot académico a los nominalistas: rechazando toda discusión con ellos, los margina antes que refutarlos; pero ésta es, en la época, una técnica ya reconocida.

Fuera de un comentario (hoy perdido) sobre las *Summulae logicales* de Pedro Hispano, las obras de Juan comprenden el *Tractatus de esse et essentia*, que cuestiona la doctrina tomista de la distinción real entre esencia y existencia, y retoma la teoría albertista del ser como "luz emanada"; un comentario sobre la *Metafísica* de Aristóteles (c. 1413-1418) y un comentario sobre el *Doctrinale* de Alejandro de Villedieu (cap. 8 y 9). El *De universali reali*, compuesto entre 1406 y 1418, constituye su principal contribución a los debates filosóficos del siglo XV.

Retomando una distinción cardinal de la teoría albertista, Juan atribuye cuatro clases de ser al universal. El primero es el ser ideal de los universales que existen en el intelecto divino (*esse ydeale et in intellectu cause prime*): es el universal según Platón pero situado en Dios; el segundo es el ser llamado "puramente intelectual" o "formal" presentado por las formas inteligibles tomadas en la luz de la Inteligencia separada de donde emanan: es el universal de los peripatéticos o, dicho de otro modo, el universal del *Libro de las causas*; estos dos primeros tipos de ser son metafísicos. El tercero es físico, es el ser "formal y formado": el del universal considerado en el ente singular, lo múltiple o la materia; el cuarto es lógico: es el ser psíquico o abstracto, el del universal presente intencionalmente en el alma humana que se ha extraído de lo sensible por un acto de conocimiento abstractivo (*in intellectu abstrahente*). Gracias a esta cuádruple distinción, Juan dispone de una grilla para leer la historia. Él puede situar y superar a la vez el punto de vista de los nominalistas, "epicúreos literarios" que reducen el universal a un simple concepto abstracto, un *figmentum* conceptual o una "ficción" (según la primera terminología de

Ockham), y el punto de vista de los *formalizantes* —particularmente Jerónimo de Praga—, asimilados a auténticos partidarios de las Ideas platónicas comprendidas como universales separados y existentes *in re extra deum*, "fuera de los singulares y fuera del intelecto divino".

El realismo platónico ha tenido su mártir. Jerónimo de Praga, maestro regente de la facultad de artes de París en 1406, condenado por su doctrina de los universales en el concilio de Constanza (después de haber tenido que dejar París por el mismo motivo), fue muerto en la hoguera el 30 de mayo de 1416 (después de haber enseñado en Colonia y en Heidelberg). No se sabe gran cosa de los *novi formalizantes* denunciados por Gerson.

Para Juan, los primeros y segundos modos de ser del universal permiten dar cuenta del status trascendental del universal vanamente postulado por los platónicos: el modo separado o ideal, es favorable a la idealidad de la esencia, pero dándole por *fuente* el pensamiento divino: idealidad y poder *causal* o ejemplar son aquí sinónimos; en cuanto al segundo modo de ser, él asume una actualidad formal del universal *causal* y *causado*, pero fuera de lo singular, en la luz de la Inteligencia mediadora, "hipóstasis formal" de lo inteligible según Alberto Magno.

3.2. Juan Gerson (1363-1429)

Autor prolífico, favorito de los editores, teólogo de Reims y, sobre todo, canciller de la Universidad de París de 1395 a 1429, Jean Charlier, llamado Gerson, es el *homo academicus* más representativo del siglo XV.

Gerson no es un filósofo, su "nominalismo", alegado a menudo, es menos de doctrina que de gestión. Ciertamente, su intervención en el concilio de Constanza y sus empresas contra Juan Hus y Jerónimo de Praga no son las de un realista, pero nada hay en él de un realista o de un nominalista. Citado junto a los autores del *Memoria*, enviado a Luis XI como uno de ellos, él no fue encausado por el edicto de Senlis. Sus ataques contra Wyclif y los realistas o contra los *formalizantes*, no hacen de él un "moderno": él cita de buen grado y favorablemente a todos los *doctores de los reales* mencionados por el rey. De hecho, Gerson es un responsable universitario que vela —a menos en palabras— por el funcionamiento de la institución: él vigila las obligaciones estatutarias de las facultades, quiere limitar la inflación lógica en teología, querría (lo que trae nuevamente lo mismo) impedir la importación masiva de doctrinas inglesas. Él les opone la singular mezcla que triunfará en dos mitades distintas con el

humanismo literario y la devoción moderna: llama a una renovación de la retórica contra la lógica (*De duplici logica*) y, al mismo tiempo, hace el elogio de la simplicidad de la fe. Aristotélico ecléctico por su posición en las estructuras de poder, Gerson tiene en el fondo sólo un enemigo: el platonismo, en todas sus *formas*. Por esto él no anuncia el futuro. Muere en 1429. Cuatro años más tarde nacerá Marsilio Ficino.

3.3. Heimerico del Campo (1395-1460)

Nacido en 1395 en Zon, cerca de Eindhoven, Heimerico Van de Velde es el último gran filósofo de la Edad Media occidental: siendo su amigo, Nicolás de Cusa, nuevo Boecio, el último medieval y el primer renacentista. Estudiante en París entre los años 1410-1420 cerca de Juan de Maisonneuve, en Diest (1420-1423), después en Colonia donde se hace bachiller en 1423, maestro en teología en 1428, sucede a su maestro, Rutger Overhach de Dortmund, y enseña hasta 1435, ocupando entretanto los puestos de vicecanciller (1431) y de rector (1432). Seguidamente va a Lovaina donde trabaja hasta su muerte en 1460. Gran figura del neo-albertismo del siglo XV, Heimerico ha dejado alrededor de cincuenta obras: una serie de comentarios teológicos y filosóficos (*Commentarios a las Sentencias*, *Comentario al Apocalipsis*, comentarios de Aristóteles), una multitud de tratados y manuales filosóficos, textos de circunstancias a menudo muy polémicos, cubriendo todos los aspectos de la teología especulativa, espiritual, eclesial.

La multiplicidad de las fuentes que, a través de Alberto Magno o de otros, se funden en la prosa torturada de Heimerico, la profundidad de sus análisis, el gusto que él tiene por un Juan Escoto Eriúgena o por un Raimundo Lullo dan nacimiento a obras no estándares, desde el *Sello de la eternidad* (*De sigillo aeternitatis*), meditación sobre la presentación "figural" de lo Absoluto, hasta el *Alfabeto* del *Testamento doctrinal*, primero de una serie de ocho comentarios, donde, en un movimiento que evoca a la vez las especulaciones de los *Hermanos sinceros* sobre el Corán y ciertos pasajes de la Cábala, el cuadro de las letras y los fenómenos, es explicada por analogía con la naturaleza del mundo, la construcción del universo y la "voz creadora de Dios" según una "semejanza" cuya ley de correspondencia es encontrada por Heimerico en la relación que une el soplo pentatónico del hombre, la creación de los cinco cuerpos simples y la estructura pentagonal del cosmos al movimiento vital y quíntuple de Dios en sí mismo (inascibilidad, paternidad, espiración, filiación, procesión) y fuera de sí mismo (en el "llamado" o la "vociferación" que su bondad envía al universo, para elevarlo, por un quíntuple movimiento de "advocación" de la profundidad de las cosas innanimadas a la altura de la naturaleza angélica).

Si sus contemporáneos prefieren los manejos a la disputa pública, Heimerico no se aleja de la contradicción. Haciendo revivir el espíritu de controversias anteriores, su *Tractatus problematicus* conocido igualmente con el título de *Problemata inter Albertum Magnum et Sanctum Thomam ad utriusque opinionis intelligentiam*, concebido en los años 1424-1425, pero recién publicado en 1428, hace volar en pedazos el consenso de la antigua y santa doctrina celebrado por el edicto de Senlis. Es verdad que Colonia no es París. Poderosa con un sistema original de *Bursae* (equivalente muy aproximado de los Colegios), Colonia se consagra por completo a los placeres de la competencia escolar.

El *Tractatus*, texto de base de la *Bursa Laurentiana*, el colegio albertista de la Universidad colonesa, está destinado a instrumentar las polémicas sostenidas contra los tomistas de la *Bursa Montana*. Otras obras completan este gesto de ruptura, la *Invectiva*, carta abierta enviada en 1456 a los profesores de Colonia, le valdrá a Heimerico una respuesta del jefe de la "vía" tomista, Gerhard ter Steghen (Gerardus de Monte, † 1480), cuya *Apologia* y, sobre todo, el *Tractatus ostendens concordantiam sancti Thome et venerabilis Alberti in multis in quibus dictantur esse contrarii* signan los comienzos del concordato que la neo-escolástica moderna ha querido imponer con el nombre de "aristotelismo albertino-tomista".

Moderadamente inspirado por el *De universali reali* de Juan de Maisonneuve, el *Tractatus problematicus* vale sobre todo para el acercamiento estructural operado entre el realismo moderado de Tomás de Aquino y el terminismo nominalista.



4. Nicolás de Cusa (1401-1464)

Nacido en Cusa o Kues, en Alemania, Nicolás Krebs estudia un año en la facultad de artes de Heidelberg (1416), luego cinco años en Padua donde obtiene en 1423 el título de doctor en derecho canónico. Participante en los trabajos del concilio de Basilea a partir de 1432, comienza una carrera de reformador y de diplomático, durante la cual intenta vanamente redefinir las relaciones de Roma con el conjunto de la Cristiandad, aboga por la libertad y la igualdad universal, esboza un programa de federación de Estados, busca renovar el diálogo con Bizancio, tal como lo testimonia un libro sabrosamente ambiguo: la *Concordancia católica*. Teólogo y filósofo de una profundidad inigualables, él redacta un *De docta ignorantia*,

que inaugura el tema de la "coincidencia de los opuestos" que él mismo retomará, como, después de él —en pleno siglo XVI—, el filósofo francés Charles de Bovelles (*L'Art des opposés*, 1510).

Enemigo mortal de la lógica aristotélica (fundada sobre el principio mismo que él quiere subvertir: el principio de contradicción), el Cusano se gana en 1449, los ataques del teólogo aristotélico Juan Wenck de Herrenberg, cuyo panfleto intitulado "De la ignorancia de las Letras" (*De ignota litteratura*) lo obliga a defenderse contra la acusación de panteísmo eckartista y a lavar su doctrina de la "coincidencia" del reproche de "destruir todo proceso científico y todo encadenamiento racional, toda oposición, la ley misma de la contradicción, y por esto el conjunto de la doctrina de Aristóteles". Alegato indirecto en favor de Meister Eckhart (del cual posee un manuscrito), la *Apologia de la Docta ignorancia* es una defensa e ilustración del elemento alemán de la filosofía medieval: la dialéctica de la distinción indistintiva y de la indistinción distintiva desarrollada en el *Comentario de la Sabiduría* y el sermón 77 de Eckhart, o más simplemente su doctrina de la "negación de la negación" (*negatio negationis*) encuentran en Nicolás de Cusa su suprema formulación conceptual.

Elevado al cardinalato en 1450, Nicolás se retira a los Abruzos: allí redacta *De Idiota* (El Profano), conjunto de cuatro diálogos de estilo platónico que tratan sobre la sabiduría (I y II), la mente (III), las experiencias pesables (IV). En 1461, compone todavía en *De non aliud* "Lo No-Otro", donde culmina una dialéctica de la identidad como no-alteridad, que lo hace redefinir así la fórmula trinitaria: "No-otro del no-otro es el no-otro". El mismo año lo ve componer un *Examen crítico del Corán*. Nicolás morirá en agosto de 1464 dejando una última obra maestra, el *De venatione sapientiae* (*La Caza de la sabiduría*, 1463).

4.1. El examen crítico del Corán

Nicolás acomete él mismo con el *Examen crítico del Corán* (*De cribratione Corani*) porque la obra anti-coránica que él ha pedido a Dionisio el Cartujo lo ha dejado insatisfecho. Admirador de Torquemada, del cual él toma "la refutación de las herejías y los errores de Mahoma por fuertes razones", Nicolás sigue un camino más original que el de otros polemistas cristianos: él busca menos refutar al Profeta que "probar la verdad del Evangelio a través del testimonio del Corán". Esta *pia interpretatio*, que podría traducirse por "interpretación benevolente" (y lo es comparada al torrente de embates contra los "perros infieles" mecánicamente derramado por Dionisio el Cartujo), no es una máquina de guerra —después de todo, está firmada por el autor de *La paz de la fe*, que, en 1453, el año mismo de la caída de Constantinopla, haciendo dialogar a un griego, un italiano, un francés, un alemán, un inglés, un español, un armenio y un bohemio, y allá un árabe, un hindú, un caldeo, un judío, un escita, un persa y un tártaro, admitía la "pluralidad de revelaciones" y la "unidad implícita de los credos". Ella, sin embargo, no escapa a la *apologética del combate*, porque una de las metas más evidentes de este *Examen crítico* es la de cerrar a los que Nicolás llama los "árabes" en una suerte de trampa exegética cuyo principio se sostiene en una inferencia simple: *si yo creo que el Corán es un libro de verdad, yo debo confesar la Trinidad divina*, o, si se prefiere: si yo soy buen musulmán, debo creer en Cristo. Tal es el sentido de la *cribratio*. El "examen crítico", verdadero recorrido de fuerza exegética, consiste, entre otras cosas, en leer todas las suras donde se trata la cuestión del "espíritu enviado por Dios" como una afirmación implícita de la Trinidad Cristiana.

Las suras en cuestión son, particularmente, la sura 42 (la consulta), v. 52: "Y es así que por Nuestra orden *Nosotros te hemos revelado un espíritu*. Tu no sabías ni el libro ni la fe; pero Nosotros hemos hecho de esto una luz por la cual Nosotros guiamos a quienes Nosotros queremos, de Nuestros esclavos", y la sura 16 (las abejas), v. 102 (104): "Dices: *Es el espíritu de santidad que ha hecho descender esto con verdad*, de parte de tu Señor a fin de fortalecer a los que creen, y así como guía y buen anuncio a los Sometidos". En la traducción consultada por Nicolás de Cusa estos dos textos se convierten: "A ti que ignoras la Ley y el Libro, enviando nuestro espíritu, nosotros te hemos dado la luz" y "Así yo te envío de parte de la Divinidad este mensaje y el espíritu bendito y totalmente justo ha penetrado tu corazón porque gracias a él tu castigas a los árabes". Para la sura 42, 52 la exégesis de Nicolás es que el *espíritu* en cuestión es "la tercera persona de la Trinidad, enviado por el Padre y por el Hijo", porque "Mahoma dice en plural: Enviando *nuestro* espíritu", sino sería necesario "plantear una pluralidad de dioses, los que envían y el que es enviado". El cardenal no piensa ni por un instante que este plural pueda ser un plural de majestad, ni, evidentemente, que el Espíritu enviado sea el *mensajero* Gabriel. Otros textos del Corán utilizados por Nicolás son *Corán*, 26, 193 (donde entiende nuevamente con el sentido de *Espíritu Santo* de los cristianos, el *Espíritu fiel*, el *Espíritu Seguro*, es decir el ángel Gabriel "portador de la Revelación") y *Corán* 2, 87 ([81], donde es ayudado muchísimo por la traducción latina que dice: "Jesús, hijo de María y mensajero de Dios y espíritu de Dios, ha sido enviado a María del Cielo como un Ver-

bo", allí donde el árabe dice: "Y a Jesús hijo de María Nosotros hemos dado las pruebas y Nosotros lo hemos auxiliado con el Espíritu de santidad", *i.e.*, la orden con la cual Dios fortifica a ciertos profetas y "a quien Él quiere").

Si bien su motivo no es habitual, el método de exégesis de Nicolás no tiene nada de excepcional. Es el punto de llegada de un tema tradicional consistente en acreditar en los paganos una cierta percepción, anticipación o reconocimiento de la verdad cristiana. Agustín había dado un ejemplo de esto cuando había explicado que los platónicos habían entrevisto algo de la Trinidad. Evidentemente, las tríadas neoplatónicas no eran la Trinidad, pero se podía ver allí fácilmente una aproximación a la Trinidad, y es tanto más facil ubicar el reencuentro del *Otro* bajo el signo de la *asimilación* que bajo el del *diálogo*.

Es necesario, desde este punto de vista, recordar el carácter particular de la forma cristiana del "diálogo intercultural" o "interconfesional" en la Antigüedad tardía y en la Edad Media: se trata ni más ni menos que de reinvindicar como su propio bien toda parte de verdad contenida en los discursos del otro. Máxima: *tú no lo sabes, pero todo lo que dices de verdadero me pertenece*. Conclusión: *por lo tanto te lo tomo*. Agustín es el teórico de esta práctica, que él refiere, por otra parte, explícitamente al episodio del robo del oro de los egipcios por los hebreos durante la salida de Egipto (*Éxodo*, 3, 22 y 12, 35). El proyecto de Nicolás de Cusa se inscribe claramente en esta línea, pero va aún más lejos: si se lo escucha a él, serían los egipcios mismos los que deberían ofrecer el oro. El musulmán no es tanto un infiel cuanto un fiel que se ignora. Si se pudiera convertirlo a la fuerza, se lo convertiría *por su propia fe*. Esta trampa exegética es la forma más refinada del etnocentrismo. Primera máxima: *todo lo que es tuyo es mío*; segunda máxima en forma de consecuencia: *si tú quieres verdaderamente ser tú mismo, debes ser como yo*. Ésta es, en términos casi idénticos, la lógica que se sobreentiende en la extraordinaria carta del Papa humanista Enea Silvio Piccolomonini (Pío II, † 1464) al Sultán Conquistador Mehmet II, cuando lo invita a convertirse para acabar pacíficamente en Occidente una doble *traslatio studiorum et imperii*.

Conclusión

Al término de mil años de historia, cuatro grupos geoculturales —el Oriente y el Occidente cristianos, el Islam oriental y occidental— dejan la escena filosófica. Cada uno con su destino propio. La filosofía desaparecerá en parte del Islam; el judaísmo pasa a la Cábala; el mundo cristiano rompe con el Medioevo. Doblemente. El humanismo ataca en dos frentes —los dos frentes del primer "renacimiento", el del siglo XII—: ataca a la lógica, el verdadero producto "latino" autóctono; ataca al arabismo, la versión árabe-latina de la filosofía. Así, en el horizonte de un mismo proyecto los humanistas italianos denuncian a los *Bárbaros bretones*, esos lógicos cuyo solo nombre es una ofensa a la lengua, los Ockham y los Ferribridge, y emprenden contra el latín *bárbaro* de las traducciones de Averroes. Las dos *barbaries medievales* —la lógica "inglesa" y el aristotelismo "árabe"— deben ser eliminadas. Si la filosofía medieval latinófona ha nacido en torno al siglo XI y el XII, el Renacimiento y el Humanismo se despiden del gran movimiento inaugurado en los años 1100.

En la obra colectiva *L'Homme de la Renaissance* (París, Seuil, 1990) E. Garin felicita a J. Le Goff de haber consagrado en su *Hombre medieval*, un capítulo al *intelectual* más bien que al *filósofo*, pues él dice que *solamente en el Renacimiento hay filósofos*. El examen del predicado "filósofo del Renacimiento" nos permite comprender cómo Garin se representa al filósofo *renaciente*: él ya no es necesariamente maestro de Escuela; él no está ligado a las ortodoxias; él se revela a toda pretensión hegemónica, es crítico por vocación y a menudo revoltoso; es un investigador y un experimentador inquieto en todos los dominios; él niega las verdades consagradas; aspira a verdades ocultas y a revelaciones misteriosas; es astrólogo; es promotor de la paz universal, médico de los cuerpos y testigo de verdad. Todos estos predicados *negados* califican al intelectual medieval.

Garin, que se apoya gustosamente en el testimonio de Robert Burton, el autor de *The anatomy of melancoly*, se hace cargo de la posición

contra los *philosophastri* y los *theologastri* medievales, esos "asnos que llenan las escuelas con el único fin de poner en circulación a otros asnos" (*accipiamus pecuniam, demittamus asinum, ut apud Patavinos Itali*: "Tomemos dinero y fabriquemos asnos, como los de Padua en Italia"). Con Burton se fija el código narrativo del pasaje de la Edad Media al Renacimiento: la lucha de los pensadores contra los hombres de oficio. Los *philosophastri* y los *theologastri* tienen un punto en común: son trabajadores, más precisamente, son *profesores de universidad*. A lo que se opone el filósofo *renaciente* es al profesor. El filósofo es todo lo que el profesor no es: es un *filósofo civil*, consultado por la ciudad; es un *filósofo natural*, médico, mago, o astrólogo "que quiere conocer las cosas para operar sobre ellas" y no conocer por conocer. Y Garin prosigue: el hombre de la Edad Media es un hombre de comentario, ligado al Libro, para quien la verdad está en el Libro y condicionada por la Revelación; el filósofo del Renacimiento busca libremente la verdad, porque él sabe que la verdad no es más que una serie abierta de respuestas "es necesario buscar en la experiencia de las cosas y en la historia de los hombres". No hay aquí una crítica del estereotipo. El análisis de Garin es discutible, no porque al lado de los maestros la Edad Media haya también astrólogos, experimentadores, médicos e investigadores de "verdades nuevas" —la mayor parte de los predicados de filósofo renacentista según Garin se aplicarían maravillosamente a Roger Bacon—, sino porque no hace sino *reproducir* el diagnóstico que los hombres del Renacimiento han planteado e impuesto al Medioevo.

El desconocimiento del fenómeno universitario, pero también el rechazo de considerar la pluralidad *de las* Edad Media, la de las culturas, de las filosofías, de las religiones que se han sucedido a lo largo de una *translatio studiorum* de mil años no pueden ser aceptadas como evidencias definitivas. Las fronteras no son lo que se dicen. La cesura entre la Edad Media y la Antigüedad tardía o la de la Edad Media y el Renacimiento no existen *en sí*. Ellas cambian según los sectores del saber, los problemas, las disciplinas y los métodos.

En lo que concierne al fin de la Edad Media latina, la ruptura con la lógica y el arabismo son dos signos seguros. ¿Es necesario un testigo? Citemos a Juan Luis Vives. El infatigable enemigo de los lógicos en el *Contra pseudodialécticos* es también, en el *De causis corruptarum artium*, el más vigoroso censor del arabismo. Lo que pretende el Renacimiento es borrar la *translatio studiorum*, recomenzarla de manera imaginaria. Aquí y ahora. Es por esto que, para conjurar al intermediario árabe, Vives llega hasta invertir el curso de la historia. Con exagerado sentimiento imperial, o más bien imperialista, de la latinidad, recalca que este *Aven Rois* ignora todo de la filosofía, que "confunde Protágoras y Pitágoras, Cratilo y Demócrito, y da títulos ridículos a las obras de Platón", que no es capaz de citar correctamente a los filósofos que critica; que, en fin, no parece aún comprender lo que escribe. ¿Es necesaria una explicación? Vives la tiene lista: alcanza con preguntarse cómo Averroes ha leído a Aristóteles. La respuesta cae de tal manera, que no solamente borra toda dependencia de los latinos respecto de los árabes, sino que, más aún, hace de estos últimos los herederos de los latinos: "Averroes no ha leído a Aristóteles en su versión original, ni aun en la versión latina defectuosa que ha sido extraída de ella (pues no conocía nada de lenguas); no, lo ha leído trasvasado del latín al árabe." Terrible "transfusión" que "de un buen griego ha hecho un mal latín y de un mal latín un árabe todavía peor".

Cinco años después de 1492, el 4 de abril de 1497, el movimiento de arabización de la cultura europea recibe su primer parada institucional: Nicolo Leonico Tomeo (1456-1531) viene a ocupar una cátedra de filosofía en la Universidad de Padua para enseñar allí, y por primera vez en Europa, a Aristóteles a partir del texto griego. Entre la caída de Granada y la reconquista del Aristóteles griego, hay un punto en común: el árabe, el hombre y la lengua son despojados de su patrimonio. El movimiento no se detiene allí. La expulsión de los judíos eclipsa Toledo. No hay más *deuda externa*. Bizancio ha muerto. Grecia está allí, *intacta*. Sobre estos tres desaparecidos, el Renacimiento puede edificar sus identidades nuevas.

Se espera haber propuesto aquí otra imagen de las cosas.

Orientación bibliográfica

Instrumentos generales

Beonio Brocchieri Mariateresa y Parodi Massimo, *Storia della filosofia medievale. Da Boezio a Wyclif*, Roma-Bari, Laterza, 1989.

Biffi Inos, *Figure medievali della teologia* (Biblioteca di Cultura Medievale), Milán, Jaca Book, 1992.

Carreras y Artau Tomás y Joaquín, *Historia de la Filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII a XV*, Madrid, 1939.

Cruz Hernández Miguel, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana*, Madrid, Asociación para el Progreso de las Ciencias, 1957 (2 vol.)

De Rijk Lambert Marie, *La philosophie au Moyen Age*, Leiden, E.J.Brill, 1985.

Flasch Kurt, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli* (Universal-Bibliothek), Stuttgart, Reclam, 1986.

Flasch Kurt, *Introduction a la philosophie médiévale* (vestigia, 8), París-Friburgo, Cerf-Ed. Univ., 1992 [las grandes controversias del pensamiento medieval. Simple y esclarecedor].

Gardinali Mariella, Salerno Lydia (ed.), *Le fonti del pensiero medievale*, Milán, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 1993.

Gilson Étienne, *A History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Londres, Sheed and Ward, 1955.

Gilson Étienne, *La philosophie au Moyen Age*, París, Payot, 1944 (1ª ed.) [siempre fundamental].

Gregory Tullio, *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale* (Storia e Letteratura, 181), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992.

Kenny Antony, Kretzmann Norman y Pinborg Jan (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 [El manifesto de la historia "analítica". Indispensable].

Libera Alain (de), *La philosophie médiévale*, "Que sais-je?", n.1044, París, PUF, 1995 (3 ed.) [una acercamiento temático por disciplinas]; *Penser au Moyen Age*, París, Seuil, 1994 (2ª ed.)

Mojsisch Burkhard y Pluta Olaf (ed.), *Historia Philosophiae Medii Ævi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Amsterdam/ Filadelfia, Gruner, 1991.

Pelikan Jaroslav, *La tradition chrétienne*, III: *Croissance de la théologie médiévale, 600-1300* (Théologiques), París, PUF, 1994.

Rossi Pietro et Viano Carlo A. (ed.), *Storia della filosofia*, 2: *Il Medioevo, Enciclopedie del sapere*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1994 [una suma. Bibliografía y noticias biobibliográficas de C. Riccati].

Saranyana Josep-Ignasi, *Historia de la filosofía medieval*, Pamplona, Ediciones universidad de Navarra, 1989 (2ª ed.).

Sturlese Loris, *Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Grossen 748-1280*, Múnich, C.H.Beck, 1993 [sin equivalente].

Swiezawski Stefan, *Histoire de la philosophie européenne au XV siecle*, adaptado por Mariusz Prokopowicz, París, Beauchesne, 1990.

Vignaux Paul, *Philosophie au Moyen Age, précédé d'une Introduction nouvelle et suivi de Lire Duns Scot aujourd'hui*, Albeuve (Suisse), Castella, 1987.

El libro de Rémi Brague, *Europe. La voie romaine*, París, Critérion, 1992, presenta miradas nuevas e interesantes sobre las relaciones entre la filosofía y los tres monoteísmos, particularmente en la Edad Media.

Para las múltiples tradiciones de la obra aristotélica (en particular siríaca y árabe), la obra de referencia es *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, publicada bajo la dirección de R.Goulet, París, Éditions du CNRS, 1989.

Sobre la metafísica medieval y los problemas de filosofía general: Gilson ,Étienne, *L'être et l'essence*, París, Vrin, 1962; *Being and some Philosophers*, Toronto, 1952; *Constantes philosophiques de l'être*, París, Vrin, 1984; Courtine, Jean-Francois, *Suarez et le système de la métaphysique*, París, PUF, 1990 [especialmente pp. 9-154: *La métaphysique dans l'horizon scolastique*].

Sobre las artes del lenguaje: Libera Alain (de) y Rosier Irène, "La pensée linguistique médiévale", en: S.Auroux (ed.), *Histoire des idées linguistiques*, t. 2: *Le développement de la grammaire occidentale* (Philosophie et langage), Lieja, Mardaga, 1992, pp. 115-186 [un panorama de la lógica terminista y de la gramática modista].

Para una perspectiva sociológica e histórica: Le Goff, Jacques, *Les intellectuels au Moyen Age*, París, Seuil, 1985 [un clásico].

Las noticias medievales de *Encyclopédies philosophiques universelles* de PUF, t.2 (*Notions*) y 3 (*Œuvres*) constituyen una notable herramienta. El tomo 4 (*Textes*) contiene una rica selección de textos. Puede también consultarse la nueva edición del *Dictionnaire des philosophes*, París, PUF, 1993, publicado bajo la dirección de D. Huismann.

Varias revistas están dedicadas especialmente a la filosofía medieval: los *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (AHDLMA), *Vivarium*, *Mediaeval Studies*, *Medioevo*, los *Cahiers de l'Institut du Moyen Age grec et latin* (CIMAGL) de la Universidad de Copenhague.

La "*Translatio Studiorum*"

Jongkees A.G., "*Translatio studii*: les avatars d'un thème médiéval", en: *Miscellanea Mediaevalia in memoriam Jan Frederik Niermeyer*, Groningue, 1967, pp. 41-51.

Lusignan Serge, "La topique de la *translatio studii* et les traductions francaises de textes savants au XIV^e^ siècle", en: G. Contamine (ed.), *Traduction et traducteurs au Moyen Age. Actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes, les 26-28 mai 1986* ("Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de recherche et d'histoire des textes"), 1989, pp. 303-315.

Worstbrock F.J., "*Translatio artium*. Uber die Herkunft und Entwicklung einer kulturhistorischen Theorie", *Archiv fur Kulturgeschichte*, 47 (1965), pp. 1-22.

La filosofía bizantina

Enseñanza, cultura, filosofía

Bréhier Louis, *La civilisation byzantine* (L'évolution de l'humanité), París, Albin Michel, 1970 [irremplazable obra de síntesis, abundante bibliografía actualizada por Jean Gouillard].

Browning Robert, *Studies on Byzantine History, Literature and Education*, Londres, Variorum Reprints, 1977 [una selección de artículos donde se expresa la investigación más reciente].

Constantinides C.N., *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204-ca 1310)* (Text and Studies in the History of Cyprus, 11), Cyprus Research Center, Nicosia, 1982 [libro fundamental sobre la enseñanza y la cultura].

Lemerle P., "Le gouvernement des philosophes. L'enseignement, les écoles, la culture", en: *Cinq études sur le XI^e^ siècle byzantin*, París, 1977, pp. 193-248.

Literatura filosófica

Benakis Linos G., "Grundbibliographie zum Aristoteles-Studium in Byzanz", en: *Aristoteles. Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*, Bd. II, Berlín, 1987, pp. 352-379; "Commentaries and Commentators on the Logical Works of Aristotle in Byzantium", en: *Gedankenzeichen. Festschrift fur Klaus Oehler*, Tubinga, 1988, pp. 3-12.

El neoplatonismo

Aubenque P., "Plotin et Dexippe, exégètes des *Catégories* d'Aristote", en: *Aristotelica*. Mélanges offerts à Marcel De Corte (Cahiers de philosophie ancienne,3), Bruselas, Ousia-Lieja, Presses de l'Université, 1985, pp. 7-40.

Cardullo R.L., "Syrianus défenseur de Platon contre Aristote selon le témoignage d'Asclépius (Métaphysique 433, 9-436, 6)", en: M.Dixsaut (ed.), *Contre Platon*, t. I: *Le platonisme dévoilé* (Tradition de la pensée classique), París, Vrin, 1993, pp. 197-214.

Ebbesen S., "Philoponus, 'Alexander' and the origins of medieval logic", en: R. Sorabji (ed.), *Aristotle transformed. The Ancient Commentators and their Influences*, Ithaca (NY), 1990, pp. 445-461.

Hadot Ilsetraut (ed.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie* (Peripatoi, 15), Berlín-Nueva York, De Gruyter, 1987 [el balance de la investigación reciente por los mejores especialistas. Con, especialmente, Hoffmann Philippe, "Catégories et langage

selon Simplicius. La question du 'shopos'du traité aristotélicien des *Catégories*", pp. 61-90].

Hadot Pierre, 1968, *Porphyre et Victorinus* (Bibliothèque des Études augustiniennes), París, Études augustiniennes; 1974, "L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les Catégories", en: *Atti del convegno internazionale sul tema "Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente"* (Accademia nazionale dei Lincei, t. 371), Roma, pp. 31-47.

Roques René, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys* (Patrimoines, Christianisme), París, Cerf, 1983.

Saffrey Henri-Dominique, o.p., *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, París, Vrin, 1990 [colección de artículos sobre el neoplatonismo en Roma: Porfirio, el heredero de Plotino; el neoplatonismo en Siria: oráculos caldaicos y teurgia, Jámblico; El neoplatonismo en Atenas: Siriano, Proclo, Pseudo-Dionisio; el neoplatonismo alejandrino y su prolongación en el Renacimiento].

Taormina D.P., "Dynamiques de l'ecriture et processus cognitif dans le néoplatonisme (Jamblique, Plutarque d'Athènes, Priscien de Lydie et Proclus)", en: M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon*, pp. 215-245.

Vanneste J., *Le Mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite* (Museum Lessianum, Section philosophique, 45), Desclée de Brouwer, 1959.

Filósofos y teólogos bizantinos

Benakis Linos, "Studien zu den Aristoteleskommentaren des Michael Psellos", *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, 43 (1961), pp. 215-238.

Ivanka Endre (von), *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église* (Théologiques), París, PUF, 1990 [contiene importantes estudios sobre el palamismo y la controversia hesicasta].

Joannou P., *Christliche Metaphysik in Byzanz, I. Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos* (Studia patristica et byzantina,3), Ettal, 1956.

Masai F., *Pléthon et le platonisme de Mistra*, París, Les Belles Lettres, 1956.

Meyendorf J., *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems*, Londres, Variorum Reprints, 1974; *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, París, Seuil, 1959.

Stephanou P., *Jean Italos, philosophe et humaniste* (Orientalia Christiana Analecta, 134), Rome, 1949.

Woodhouse C.M., *George Gemistos Plethon, The Last of the Hellenes*, Oxford, 1986 [contiene la traducción inglesa del *Traité des différences entre Platon et Aristote*].

Hugo Eteriano, León Toscano y la relación Bizancio-Occidente

Dondaine Antoine, "Hugues Éthérien et Léon Toscan", *AHDLMA*, 27 (1952), pp. 67-134; Anastos M.V., "Some Aspects of Byzantine Influence on Latin Thought in the Twelfth Century", repris dans *Studies in Byzantine Intellectual History*, Londres, Variorum Reprints, 1979, pp.131-188; Sturlese Loris, "Die neuen Intellektuellen und die Philosophie am Staufischen Hof", en: *Die deutsche Philosophie im Mittelalter*, pp. 143-182 [especialmente pp.143-167 sobre Hugo Eteriano, Hugues de Honau, Anselmo de Havelberg].

Ediciones y traducciones

El *Corpus Philosophorum Medii Ævi. Byzantinoi Philosophoi-Philosophi Byzantini*, publicado por la Academia de Atenas y las Ediciones Brill, Leiden-Nueva York-Copenhague-Colonia, ha comenzado la edición de los filósofos bizantinos. Los volúmenes están, en general, acompañados de una traducción alemana o inglesa. El volumen 3, dedicado al *Traité des vertus, Peri aretôn*, de Jorge Gemisto Pletón, 1987, contiene una traducción francesa de Brigitte Tambrun-Krasker.

Denys le Pseudo-Aréopagite, *Dionysiaca*, editada por Don Ph.Chevallier, París, Desclée, 1937 [2 volúmenes que contienen el texto griego y las traducciones latinas medievales]. Traducción francesa por M.Patronnier de Gandillac, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, París, Aubier, 1980 (2 ed.).

Georges Gennade Scholarios, *Œuvres complètes*, editadas por L.Petit, X. A. Sideridès, M. Jugie, París, 1928-1936 [ocho volúmenes].

Grégoire Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, editados y traducidos al inglés R.E.Sinkewicz, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988; *Défense des saints hésychastes*, editada y traducida al francés por J.Meyendorf, Lovaina, 1974 [dos volúmenes].

Jean Damascène, *Écrits sur l'Islam*, editados y traducidos por Raymond Le Coz (Sources chrétiennes, 383), París, 1992 [excelente volumen de síntesis sobre el autor y la época].

Manuel Calécas, *De principiis fidei catholicae*, *PG* 152, col.429-662.

Michel Psellos, *Philosophica minora*, editado por J.M.Duffy y D.J. O'Meara, Leipzig, Teubner, 1989 [dos volúmenes: I: Lógica y ciencia natural; II: Metafísica y teología].

Phôtios, *Epistulae et Amphilochia*, editado por L.G. Westerink, Leipzig, Teubner, 1986.

Pléthon, *Traité des lois*, editado por C. Alexandre, traducido por A. Pellicier, París, 1858, reimpreso por las Ed. Vrin, París, 1982, con una presentación de R. Brague.

Souda: Suidas Lexicon, editado por A.Adler, Leipzig, 1928-1938 [cuatro volúmenes].

La filosofía en tierra del Islam

Arkoun Mohammed, *Essais sur la Pensée islamique*, París, Maisonneuve-Larose, 1982; *Pour une critique de la Raison islamique*, París, Maisonneuve-Larose, 1982 [fundamental].

Arnaldez Roger, *Aspects de la pensée musulmane*, París, Vrin, 1987 [colección de estudios sobre Ibn Hazm de Córdoba y sobre el pensamiento religioso de Averroes]; *A la croisée des trois monothéismes. Une communauté de pensée au Moyen Age* (Bibliothèque Albin Michel, "Idées"), París, Albin Michel, 1993 [próximo a la perspectiva adoptada aquí].

Badawi Abdurrahmân, *Histoire de la philosophie en Islam* (2 vol.), París, Vrin, 1968 [la

más completa]: *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, París, Vrin, 1987 [una buena síntesis a rectificar aquí o allá].

Butterworth Charles E. (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy. Essays in Honor of Mushin S.Mahdi* (Harvard Middle Eastern Monographs), Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1992 [colección de monografías sobre al-Kindī, al-Rāzī, al-Fārābī, Avicena, Ibn Bājja, Ibn Tufayl; Averroes, al-Suhrawardī y al-Shīrāzī].

Fakhry Majid, *Histoire de la philosophie islamique*, traducido del inglés por Marwan Nasr, París, Cerf, 1989.

Jolivet Jean, *Philosophie médiévale arabe et latine* (Études de philosophie médiévale, 73), París, Vrin, 1995 [importante colección de artículos que contienen, particularmente: "Philosophie au XII^e siècle latin: l'héritage arabe", "Figures de Socrate dans la philosophie arabe", "La matière d'en haut", "Pour le dossier du Proclus arabe: al-Kindī et la Théologie platonicienne", "Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rushd et d'Aristote", "L'Islam et la raison d'après quelques auteurs latins des XI^e et XII^e siècles", "Intellect et intelligence. Note sur la tradition arabo-latine des XII^e et XIII^e siècles"].

Vajda Georges, *Études de théologie et de philosophie arabo-islamiques à l'époque classique*, ed. por D. Gimaret, M.R. Hayoun y J. Jolivet, Londres, Variorum Reprints, 1980.

Leaman Oliver, *An introduction to Mediaeval Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, 1985.

Morewedge P. (ed.), *Islamic Philosophical Theology*, Albany, State University of New York Press, 1979.

Baumstark A., *Aristoteles bei den Syrern von V bis VIII Jahrhundert*, Aalen, Scientia Verlag, 1975 [reimp. de la edición de 1900].

Cruz-Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Universidad Editorial, 1981.

Bibliografía reciente: Druart Th. A. y Marmura M. E., "Medieval Islamic Philosophy and Theology. Bibliographical Guide (1986-1989)", *Bulletin de Philosophie médiévale*, 32 (1990), pp. 106-135; Endress G., "Die arabisch-islamische Philosophie. Ein Forschungsbericht", *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 5 (1989), pp. 1-47.

La revista *Islamic Sciences and Philosophy*, publicada desde hace poco en las ediciones de Cambridge University Press, constituye un instrumento indispensable.

Harrān y los sabeos

Tardieu Michel, "Sabiens coraniques et Sabiens de Harrān", *Journal asiatique*, 274 (1986), pp. 1-44, a completar con *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius* (Bibliothèque de l'Éphé, Section des sciences religieuses, 94), París-Lovaina, Peeters, 1990.

El Kalām

Gimaret Daniel, *Les noms divins en Islam*, París, Cerf, 1988; *La doctrine d'al-Ash'ari* (Patrimoines), París, Cerf, 1990 [una verdadera introducción a la teología musulmana]; Gardet L. Y Anawati G.C., *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, París, Vrin, 1970; Allard M., *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'ari et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1965; Frank R.M., *Beings and their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, Albany, State University of New York Press, 1978; Wolfson H.A., *The Philosophy of the Kalām*, Harvard University Press, 1976 [colección de artículos].

Los traductores. Bagdad. Los cristianos

Salama-Carr M., *La traduction à l'époque abbasside. L'école de Hunayn ibn Ishāq et son importance pour la traduction*, París, Didier, 1990; Peters F.E., *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leiden, E.J. Brill, 1968; Aranldez Roger, "Science et philosophie dans la civilisation de Bagdad sous les premiers Abbāssides", *Arabica*, 9 (1962), pp. 357-363; Cheikho L., *Les savants arabes chrétiens en Islam*, 622-1300. Texto establecido y aumentado con introd., notas e ind. por C. Hechaimé, Roma, Pontificio Istituto Orientale-Jounieh, Librairie Saint-Paul, 1983; Fiey J.M., *Chrétiens syriaques sous les Abbassides, surtout à Baghdad (749-1258)*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol.420, Lovaina, 1980; Hugonnard-Roche H., "L'intermédiaire syriaque dans la transmission de la philosophie grecque à l'arabe: le cas de l'*Organon* d'Aristote", *Arabic Sciences and Philosophy*, 1 (1991), pp. 187-209; Young M.J.L., Latham J.D., Serjeant R.B. (ed.), *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Peroid*, Cambridge University Press, 1990.

Sobre la controversia de Bagdad: Endress G., "Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit", in *Sprachphilosophie im Antike und Mittelalter*, Amsterdam, Gruner Verlag, 1986, pp. 163-299.

Al-Kindī

Jolivet Jean, *L'intellect selon Kindī*, Leiden, E.J. Brill, 1971; Guerrero R.R. y Tornero Poveda E., *Obras filosóficas de al-Kindī*, Madrid, Editorial Coloquio, 1986; Ivry A.L., *Al-Kindī's Metaphysics. A Translation of Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī's Treatise "On First Philosophy (Fī 'l-Falsafa 'l-ūlā)"*, Albany, State of New York University Press, 1974; Marmura M.E. y Rist J., "Al-Kindī's Discussion on Divine Existence and Oneness", *Mediaeval Studies*, 25 (1963), pp. 338-354.

Al-Fārābī

Versiones latinas: De intellectu et intellecto, ed. por É. Gilson, "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant", Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 4 (1929), pp. 108-141 [con una traducción francesa].

Traducciones: *Traité des opinions des habitants de la Cité idéale*, Introd., trad. et notes par T. Sabri (Études musulmanes, 31), París, Vrin, 1990; *Al-Fārābī's Short Com-*

mentary on Aristotle's Prior Analytics, trad. Anglaise de N. Rescher, Pittsburg, 1963.

Estudios: Abdel Massih E., "Alfarabi, livre de la concordance entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote", *Melto*, 5 (1969), pp. 303-358; Madkour I., *La place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane*, París, 1934; Davidson H.A., "Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect", *Viator*, 3 (1972), pp. 109-178; Druart Th.A., "Al-Fārābī and Emanationism", en: J.F. Wippel (ed.), *Studies in Medieval Philosophy*, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 1987, pp. 23-43.

Avicena

Versiones latinas: *Liber De anima seu Sextus De Naturalibus*, ed. crit. de la trad. latina med. por S. Van Riet [con la importante "Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne" de G. Verbeke], 2 vol., Lovaina-Leiden, 1972 y 1968; *Liber De Philosophia prima sive Scientia divina*, I-IV, ed. crit. de la trad. latina med. por S. Van Riet [con una "Introduction doctrinale" de G. Verbeke], 2 vol., 1977 y 1980; *Liber Tertius Naturalium De Generatione et corruptione*, ed. crit. de la trad. latina med. S. Van Riet ["Introduction doctrinale" de G. Verbeke], *ibid.*, 1987.

Una traducción francesa de la *Métaphysique du Shifā'* por G.C. Anawati (Études musulmanes, 21 et 27), 2 vol., ha sido publicada en París, Vrin, en 1978 y 1985.

Estudios: Goichon Anne-Marie, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne)*, París, 1937; d'Alverny, Marie-Thérèse, "*Avicenna latinus*" I-XI, en: *AHDLMA*, 28-39 (1961-1972); d'Alverny, Marie-Thérèse, *Avicenne en Occident* (Études de philosophie médiévale, 71), París, Vrin, 1993 [colección de artículos]; Gyekye K., "The terms '*prima intentio*' and '*secunda intentio*' in Arabic Logic", *Speculum*, 46 (1971), pp. 32-38; Jolivet Jean y Rashed Roshdi (ed.), *Études sur Avicenne*, París, Les Belles Lettres, 1984; Pines S., "La *philosophie orientale* d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens", *AHDLMA*, 19 (1952), pp. 1-37.

Al-Ghazālī

Versiones latinas: *Algazel's Metaphysics. A Mediaeval Translation*, ed. by J.T. Muckle, CSB (St. Michael's Mediaeval Studies), Toronto, 1933; Lohr C.H., 1961, "*Logica Algazelis*: Introduction and Critical Test", *Traditio*, 21), pp. 223-290. Para el *Tahāfut al-falāsifa*, texto árabe por M. Bouyges, Beyrouth, 1927; traducción inglesa por S.A. Kamali, Lahore, 1958.

Estudios: Salman D., "Algazel et les Latins", *AHDLMA*, 10 (1936), pp.103-128; Courtenay William J., 1973, "The Critique on Natural Causality in the Mutakallimūm and Nominalism", *The Harvard Theological Review*, 66, pp.77-94.

Shahrastānī

Livre des religions et des sectes, I, trad., intr. y notas por D. Gimaret y G. Monnot, Peeters/Unesco, 1986; II, trad., intr, y notas por J. Jolivet, Peeters/Unesco, 1993 [una suma].

Averroes

Versiones latinas: *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, Venetiis, 1562-1574 (reprint Francfort del Meno, 1962).

Trad.: Ibn Rochd (Averroès), *Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*, trad. por Léon Gauthier, Alger, 1942 [reprint Vrin-Reprise, París, 1983].

Estudios: Gauthier Léon, *Ibn Roshd (Averroès)*, París, 1948; Jolivet Jean (ed.), *Multiple Averroès*, París, Les Belles Lettres, 1978; Leaman Oliver, *Averroes and his philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1988; Hayoun Maurice-Ruben y Libera Alain (de), *Averroès et l'averroïsme*, "Que sais-je?", n. 2631, París, PUF, 1991; Davidson H.A., 1992, *Alfarabi, Avicenna and Averroes, on Intellect. Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*, New York-Oxford, Oxford University Press.

Averroísmo latino: Kuksewics Z., *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII et XIV siècles* (Institut de philosophie et de sociologie de l'Académie polonaise des sciences), Ossolineum, Éditions de l'Académie polonaise des sciences, Wroclaw, Varsovie, Cracovie, 1968 [una síntesis indispensable]; Niewhoner F. y Sturlese L. (ed.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zurich, Spur Verlag, 1994; Nardi Bruno, "Note per una storia dell'averroismo latino", *Rivista di storia della filosofia*, 2 (1947), pp. 134-140 y 197-220; 3 (1948), pp. 120-122; 4 (1949), pp. 1-12; Hodl Ludwig, "Uber die averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jh.", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 39 (1972), pp. 171-204; Fioravanti G., "Boezio di Dacia e la storiografia sull'-averroismo", *Studi medievali*, 7 (1996), 283-322; Gauthier R.A., "Notes sur les débuts (1225-1240) du premier 'averroïsme'", *Rev. Sc. ph. th.*, 66 (1982), pp. 322-330; Imbach Ruedi, "L'averroïsme latin du XIII^e siècle", en: *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Atti del convegno internazionale Roma, 21-23 settembre 1989, a cura di R. Imbach e A. Maierù (Storia e Letteratura, 179), Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1991, pp. 191-208; Bianchi Luca, "Filosofi, Uomini e Bruti. Note per la storia di un'antropologia 'averroista'", *Rinascimento*, Seconda serie, vol. XXXII (1992), pp. 185-201.

Las célebres monografías de E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, París, 1852, y de P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle* no tienen más que un interés histórico.

La filosofía judía

Guttmann Julius, *Histoire des philosophies juives. De l'époque biblique à Franz Rosenzweig*, trad. Sylvie Courtine-Denamy (Bibliothèque de philosophie), París, Gallimard, 1994 [un clásico de la "Ciencia del judaísmo"].

Hayoun Maurice-Ruben, *La philosophie médiévale juive* ("Que sais-je?", n. 2595), París, PUF, 1991.

Nahon Gérard, *Métropoles et périphéries sefarades d'Occident* (Passages), París, Cerf, 1993 [spéc. pp. 59-70: "L'élégie d'Abraham Ibn Ezra sur la persécution almohade. Perspectives nouvelles". Análisis y traducción].

La Alta Edad Media

Armstrong A. H., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

Marenbon John, *Early Medieval Philosophy (480-1150). An Introduction*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983.

Gersh S., *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden, E. J. Brill, 1978.

Boecio

Estudios: Chadwick H., *Boethius: the Consolations of Musik, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford, 1981; Courcelle Pierre, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, París, 1967; Hadot Pierre, "La distinction de l'être et de l'étant dans le *De hebdomadibus* de Boèce", *Miscellanea Mediaevalia*, Berlín, 1963, pp. 147-153; Courtine J.F., "Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être (Les traductions latines d'*ousia* et la compréhension romano-stoïcienne de l'être)", en: P. Aubenque (ed.), *Concepts et catégories dans la pensée antique* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), París, Vrin, 1980, pp. 33-87; Ebbesen S., "Boethius as an Aristotelian Scholar", en: J. Wiesner (ed.), *Aristoteles, Werk und Wirkung*, t. II, Berlín-Nueva York, W. De Gruyter, 1987, pp. 286-311; Shiel J., "Boethius' Commentaires on Aristotle", *Mediaeval and Renaissance Studies*, 4 (1958), pp. 217-244.

Ediciones y traducciones: *Œuvres complètes* en la *Patrologie latine* (Migne), t. 63-64; *Traités théologiques* y *Consolation de Philosophie* en: *Boethius. The Theological Tractates with an English Translation*, por H.F. Stewart, E.K. Rand y S.J. Tester (The Loeb Classical Library), Cambridge (Massachusetts), 1973; *In Porphyrii Isagogen commentarium editio duplex*, ed. G. Schepps-S. Brandt (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, XLVIII), Viena, 1906.

Juan Escoto Eriúgena

Estudios: Cappuyns M., *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Lovaina-París, 1964; Gregory Tullio, *Giovanni Scoto Eriugena: tre studi*, Florencia, 1963; (collectif), *Jean Scot et l'histoire de la philosophie*, Colloque international du CNRS, Laon, 7-12 juillet 1975, París, 1977; Roques René, *Libres sentiers vers l'Érigénisme*, Roma, 1975; Capelle G.C., *Autour du décret de 1210*, III: *Amaury de Bène, Étude sur son panthéisme formel* (Bibliothèque thomiste, XVI), París, 1932 [la influencia de Eriúgena en la Edad Media].

Ediciones y traducciones: *Opera omnia dans la Patrologie latine*, t. 122. Ediciones críticas: *De divina praedestinatione*, editado por Goulven Madec, *Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis*, t.50, 1978; Periphyseon, edición en curso por I.P. Sheldon-Williams (†), L. Bieler y J. J. O'Meara (con una traducción inglesa), *Scriptores Latini Hiberniae*, Dublín [una traducción francesa de los libros I-III, por F. Bertin, ha aparecido en PUF en 1995; *Homélie sur le Prologue de l'Évangile de Jean*, edición y traducción por É. Jeauneau (Sources chrétiennes, n. 151), 1969.

Anselmo de Canterbury

Estudios: Koyré Alexandre, *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, París, Leroux, 1923; Gilson Étienne, "Sens et nature de l'argument de saint Anselme", *AHDLMA*, 9 (1934), pp. 5-51; Henry Desmond Paul, *The Logic of St. Anselm*, Oxford University Press, 1967, y *Medieval Logic and Metaphysics*, Londres, Hutchinson, 1972; Vuillemin Jules, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, París, Aubier, 1971; Jacobi Klaus, "Begründen in der Theologie. Untersuchungen zu Anselm von Canterbury", *Philosophisches Jahrbuch*, 99/II (1992), pp. 225-244.

Ediciones y traducciones: *Opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1938-1961; *Pourquoi Dieu s'est fait homme (= Cur Deus homo)*, trad. R. Roques (Sources chrétiennes, 91), París, Cerf, 1963; *L'Œuvre d'Anselme de Cantorbéry*, bajo la dirección de M. Corbin, París, Cerf, en curso [comprende la trad. del *De Grammatico* por A. Galonnier].

Edad Media tardía: Estudios generales

Bianchi Luca y Randi Eugenio, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age* (vestigia, 11), París-Friburgo, Cerf-Ed. univ., 1993 [un estudio de conjunto que aborda los temas favoritos de la investigación reciente: omnipotencia divina, pluralidad de los mundos posibles, *calculationes*, etc.]

Dronke Peter, *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge (GB), 1988.

Marenbon John, *Later Medieval Philosophy* (1150-1350). *An Introduction*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1987.

Van Steenberghen Fernand, *La philosophie au XIII^e siècle* (Philosophes médiévaux, 9), Louvaina-París, Publ. univ.-Béatrice Nauwelaerts, 1966.

Enseñanza y cultura

Randi Eugenio y Branchi Luca, *Filosofi e teologi. La ricerca e l'insegnamento nell'università medievale* (Quodlibet, 4), Bérgamo, Lubrina, 1989 [antología italiana de documentos sobre la organización de la universidad, las formas de enseñanza, los problemas de gestiones de las estructuras universitarias, los libros, las bibliotecas]; Paré G., Brunet A. y Tremblay P., *La renaissance du XII^e siècle: Les écoles et l'enseignement*, Paris, Vrin-Ottawa, Institut d'études médiévales, 1933 [sobre las escuelas del siglo XII]; Chenu Marie-Dominique, 1986, *La théologie au XII siècle*, París, Vrin, 1957]; Southern R.W., *Platonism, Scholastic Method and the School of Chartres*, University of Reading, 1979, y "From Schools to University", en: J.I. Catto (ed.), *The History of the University of Oxford*, I, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 1-36.

Los traductores del árabe

Daiber H., "Lateinische Übersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und ihre Bedeutung für die Scholastik des Mittelalters. Stand und Aufgaben der Forschung", en: *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traduction et traducteurs de l'Antiquité tardive au XIV^e siècle*, ed. J. Hamesse y M. Fattori

(Publications de l'Institut d'études médiévales, Textes, études, congrès, 11 - Rencontres de Philosophie médiévale, 1), Louvain-la-Neuve - Cassino, 1990, pp. 203-250, que ofrece una abundante bibliografía.

Los géneros literarios

Sentencias: Stegmüller F., *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, Würzburg, Schönhing, 1947. Las *Sentencias* de Pedro Lombardo serán en adelante editadas críticamente: *Sententiae in IV libris distinctae* (Spicilegium Bonaventurianum, 4-5), Grottaferrata, 1971-1981.

Cuestiones y *disputas*: Glorieux Palémon, *La littérature quodlibétique*, París, Vrin, 1925 y 1935; Kenny Antony y Pinborg Jan, "Medieval philosophical literature", *[CHLMPh]*, 1982, pp. 11-42; Angelelli Ignacio, "The Techniques of Disputation in the History of Logic", *Journal of Philosophy*, 67 (1970), pp. 800-815; Bazán Bernardo, "La *Quaestio disputata*", en: Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales (Typologie des sources du Moyen Age occidental), Louvain-la-Neuve, 1982, pp. 31-49 [indispensable].

Sumas de teología: Chenu Marie-Dominique, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, París, Vrin, 1950, y *La théologie comme science au XIII siècle*, París, Vrin, 1957 [siempre actual].

Introducciones a la filosofía: Lafleur Claude, *Quatre introductions à la Philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et étude historique*, Montreal-París, Université de Montreal-Vrin, 1988 [con una bibliografía]; Lafleur Claude y Carrier Joanne, *Le "Guide de l'étudiant" d'un maître anonyme de la Faculté des arts de Paris au XIII^e siècle* (Publications du laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la Faculté de théologie de l'Université Laval, I), Faculté de philosophie, Université Laval, Quebec, 1992 [el texto de referencia para el estudio de los contenidos de la enseñanza en París].

Las escuelas del siglo XII

Gregory Tullio, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Florencia, Sansoni, 1955; Jeauneau Édouard, *Lectio philosophorum*, Amsterdam, Hakkert, 1973; Burnett Charles S. F., *Hermann of Carinthia, De essentiis*, Leiden, E.J. Brill, 1982; "Hermann of Carinthia's Attitude towards his arabic sources, in particular in respect to theories on the human soul", en: *L'homme et son univers*, 1986, pp. 306-322; Jolivet Jean, "Les *Quaestiones naturales* d'Adélard de Bath, ou la nature sans le livre", *Mélanges E. R. Labande*, Poitiers, 1974, pp. 437-446; "Les principes féminins dans la *Cosmographia* de Bernard Sylvestre", en: *L'homme et son univers*, 1986, pp. 296-305 [para la *Cosmographia*, ver la *editio minor* de P. Dronke, Leiden, E.J. Brill, 1978].

Las sectas del siglo XII (Montani, Parvipontani, Medilunenses, Porretani)

Jolivet Jean y Libera Alain de (ed.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la Logica Modernorum* (History of Logic, 5), Napoli, Bibliopolis, 1987; Landgraf A.M., "Studien zur Theologie des zwölften Jahrhunderts. I: Nominalismus in den theologischen Werken der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts", *Traditio*, 1 (1943), pp. 183-210; Ebbesen Sten, "What Must One Have an Opinion About", *Vivarium*, 30/1 (1992), pp.62-79; "Two Nominalist Texts", *CIMAGL*, 61 (1991), pp. 429-440; Iwakuma Y., "Twelfth-Century Nominales. The Posthumous School of Peter Abelard", *Vivarium*, 30/1 (1992), pp. 97-109; Iwakuma Y. and Ebessen S., "Logico-theological Schools from the Second Half of the Twelfth Century. A List of Sources", *ibid.*, pp. 173-210; Marenbon John, "Vocalism, Nominalism and the Commentaires on the Categories from the Earlier Twelfth Century", *ibid.*, pp. 51-61; Normore Calvin., "Abelard and the School of the Nominales", *ibid.*, pp. 80-96.

Realismo, vocalismo, nominalismo

Puttalaz Francois-Xavier, "Historiographie du nominalisme médiéval", en: S.Th. Bonino (ed.), *Saint Thomas au XX^e siècle. Actes du colloque du Centenaire de la "Revue thomiste"*, París, Éd. Saint-Paul, 1994, pp. 233-246; Reiners J., *Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter. Nebst einer neuen Textausgabe des Briefes Roscelins an Abaelard* (*Beiträge*, VIII, 5), Münster i. W., 1910; Normore Calvin, "The Tradition of Mediaeval Nominalism", en: Wippel J. (Ed.), *Studies in Medieval Philosophy*, Washington, 1987, pp. 201-217; Mews Constant, "St Anselm and Roscelin some New Texts and their Implications. I: The *De incarnatione verbi and Disputatio inter Christianum et Gentilem*", *AHDLMA*, 58 (1991), pp. 55-97; "Nominalism and Theology before Abaelard: New Light on Roscelin of Compiègne", *Vivarium*, 30/1 (1992), pp. 4-33; Courtenay William J., "In Search of Nominalism. Two Centuries of Historical Debate", en: A. Maierù and R. Imbach (ed.), *Gli studi di filosofia medievale tra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Roma, 1991, pp. 214-233.

Para un estudio general del nominalismo y del realismo: Libera Alain (de), *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age* (Des Travaux), París, Éd. du Seuil, 1996.

Abelardo

Textos: *Logica "Ingredientibus"*, ed. B. Geyer, en: *Peter Abaelards philosophische Schriften* (*Beiträge*, XXI, 1-3), Münster i.W., 1919-1927; *Logica "Nostrorum petitioni sociorum"*, ed. B. Geyer, en: *Peter Abaelards philosophische Schriften* (*Beiträge*, XXI, 4), Münster i.W., 1933.

Estudios: Beonio-Brocchieri Fumagalli Mariateresa, *La logica di Abelardo*, Milán, 1969; Jolivet Jean, *Arts du langage et théologie chez Abélard* (Études de philosophie médiévale, LVII), París, Vrin, 1969 [la obra de referencia sobre Abelardo]; "Non-réalisme et platonisme chez Abélard. Essai d'interprétation", en: *Abélard en son temps*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, pp. 175-195 [una reinterpretación "platónica" de la teoría del estatuto]; Tweedale Martin, *Abailard on Universals*, Amsterdam, North Holland, 1976; Libera Alain (de), "Abélard et le dictisme", *Cahier de la Revue de théologie et de philosophie*, 6, 1981, pp. 59-97; Kretzmann Norman, "The Culmination of the Old Logic in Peter Abelard", en: *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. R. L. Benson et G. Constable, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982, 488-501;

Jacobi Klaus, "Diskussionen über unpersönliche Aussagen in Peter Abaelards Kommentar zu *Peri Hermeneias*", en: *Mediaeval Semantics and Metaphysics. Studies dedicated to L.M. De Rijk*, ed. E.P. Bos, Nijmegen, Ingenium Publishers, 1985, pp. 1-63; "Peter Abelard's Investigations into the Meaning and Functions of the Speech Sign 'Est' ", en: *The Logic of Being*, ed. S. Knuuttila and J. Hintikka, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1986, pp. 145-180; De Rijk, Lambert M., "Peter Abelard's Semantics and his Doctrine of Being", *Vivarium*, 35 (1986), pp. 85-127.

Traducciones: *Œuvres choisies d'Abélard*, traducción por M. de Gandillac (Bibliothèque philosophique), París, Aubier, 1945; *Abélard. Du bien suprême*, trad. J. Jolivet (Cahiers d'études médiévales, 4), Montreal-París, 1978; Jolivet Jean, *Abélard ou la philosophie dans le langage* (Vestigia, 14), Friburgo-París, Ed. Universitaires Fribourg-Cerf, 1994 [antología].

Bernardo de Claraval

Una edición bilingüe de las *Obras completas* está en curso en las Éditions du Cerf (Sources chrétiennes). Entre los volúmenes aparecidos: *Éloge de la nouvelle chevalerie. Vie de saint Malachie*, trad. Emery Pierre-Yves (*Œuvres complètes*, 31), París, Cerf, 1990.

Sobre Bernardo, ver *Saint Bernard et la philosophie*, Brague Rémi (ed.), París, PUF, 1993; y colectivo, *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité* (Sources chrétiennes, 380), París, Cerf, 1992 [Introducción general a las *Obras completas*].

Juan de Salisbury

Ediciones y traducciones: Policraticus, edición por C.C.J. Webb, 2 vol., Oxford, 1909; Metalogicon, edición por C.C.J. Webb, Oxford, 1929, traducción inglesa por D.D. McGarry, University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 1955.

Estudio: Wilks M., *The World of John of Salisbury* (Studies in Church History Subsidia, 3), Oxford, Blackwell, 1984 [particularmente: Jeauneau Édouard, "Jean de Salisbury et la lecture des philosophes", pp. 77-108].

Las Universidades

Verger Jacques, *Les Universités au Moyen Age*, París, PUF, 1973 [la obra de referencia]; Glorieux Palémon, "L'enseignement au Moyen Age. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de théologie", *AHDLMA*, 35 (1968), pp.65-186 [para la descripción de las disputas]; Weisheipl James, "Curriculum of the Faculty of Arts at Oxford in the Early Fourteenth-Century", *Mediaeval Studies*, 26 (1964), pp.143-185 [el particularismo oxoniense]; Fletcher J.M., *Teaching and Study of Arts at Oxford c.1400-1520*, Oxford, 1961 [Ph.D. inédito]; "The Faculty of Arts", en: J.I. Catto (ed.), *The History of the University of Oxford*, pp. 369-399; Weijers Olga, *Terminologie des universités au XIII[e] siècle* (Lessico intellectuale europeo, 39), Roma, Ateneo, 1987; Maierù Alfonso, *University Training in Medieval Europe* (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 4), Leiden-Nueva York-Colonia, E.J. Brill, 1994; Hoenen

M.J.F.M., Schneider J.H.J. y Wieland G. (Ed.), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages* (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 6), Leiden- Nueva York-Colonia, E.J. Brill, 1995.

La lógica medieval

Broadie Alexander, *Introduction to Medieval Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1987 [con las críticas de E.J. Ashworth, "Review of A. Broadie's Introduction to Medieval Logic", *Vivarium*, 26/2 (1988), pp. 141-151]; Boehner Philoteus, *Medieval Logic: An Outline of its Development from 1250- c. 1400*, Manchester, Manchester University Press, 1952. Las secciones III *(The old logic)*, IV *(Logic in the high middle ages: semantic theory)* y V *(Logic in the high middle ages: propositions and modalities)* de la *CHLMPh* siguen siendo la mejor introducción.

Algunos estudios más específicos: Maierù Alfonso, *Terminologia logica della tarda scolastica*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1972 [una antología que adelanta un vocabulario crítico]; Pinborg Jan, *Medieval Semantics, Selected Studies on Medieval Logic and Grammar*, Londres, Variorum Reprints, 1984; De Rijk L.M., *Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, II.-1: *The Origin and Early Development of the Theory of Supposition*; II.-2: *Texts and Indices*, Assen, Van Gorcum, 1967 [la obra de referencia. Análisis y textos críticos]; Braakhuis H.A.G. *y al.* (Ed.), *English Logic and Semantics from the End of the 12th Century to the Time of Ockham and Burleigh*, ed. (Artistarium Supplementa, 1), Nijmegen, Ingenium Publishers, 1981; Maierù Alfonso (ed.), *English Logic in Italy in the 14th and 15th Centuries* (History of Logic 1), Nápoles, Bibliopolis, 1982; Lewry Peter O. (ed.), *The Rise of British Logic* (Papers in Mediaeval Studies, 7), Toronto, Pontifical Institut of Mediaeval Studies, 1985; Lafleur Claude, "Logique et théorie de l'argumentation dans le *Guide de l'étudiant* (c.1230-1240) del ms. Ripoll 109)", *Dialogue*, 29 (1990), pp. 335-355; Jacobi Klaus (ed.), *Argumentationstheorie. Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns*, Leiden-New York-Colonia, E.J. Brill, 1993.

Principales innovaciones: Hubien Hubert, "Logiciens Médiévaux et logique d'aujourd'hui", *Revue philosophique de Louvain*, 75 (1977), pp. 219-237; Libera Alain (de), "Bulletin d'histoire de la logique médiévale", *RSPhTh*, 69 (1985), pp. 273-309; 71 (1987), pp. 590-634; 76 (1992), pp. 640-666 [bibliografía crítica]; Knuuttila Simo, *Modalities in Medieval Philosophy* (Topics in Medieval Philosophy), Londres-Nueva York, Routledge, 1993 [fundamental].

Lógica epistémica: Kretzmann Norman, "Sensus compositus, Sensus divisus, and Propositional Attitudes", *Medioevo*, 7 (1981), pp. 195-229; Boh Ivan, 1986, "Elements of Epistemic Logic in Later Middle Ages", en: *L'homme et son univers au Moyen Age*, Wenin Chr. (Ed.) (Philosophes médiévaux, 27), Lovaina, pp. 530-543.

Lógica deóntica: Knuuttila Simo, "The Emergence of Deontic Logic in the Fourteeth Century", en: *New Studies in Deontic Logic*, Hilpinen R. (Ed.), Dordrecht, Reidel, 1981, pp. 225-248.

Obligaciones: Spade Paul Vincent, "Three Theories of *Obligationes*: Burley, Kilvington

America Press, 1982; Wieland Georg, *Ethica-Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert* (*Beiträge*, NF, XXI), Münster i.W., 1981.

Alberto Magno

Libera Alain (de), *Albert le Grand et la philosophie* (A la Recherche de la Vérité), París, Vrin, 1990.

Wieland Georg, *Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Albert des Grossen* (Beiträge, NF, 7), Münster i.W., 1972.

Thomassen B., *Metaphysik als Lebensform. Untersuchungen zur Grundlegung der Metaphysik im Metaphysikkommentar Alberts des Grossen* (Beiträge, NF, 27), Münster i.W., 1985.

Colectivos: *Albertus Magnus Doctor universalis: 1280/1980*, hersg. von G. Meyer y A. Zimmermann (Walberberger Studien, Philosophische Reihe, 6), Mainz, 1980; *Albert der Grosse und die deutsche Dominikanerschule: Philosophische Perspektiven*, hrsg. von Ruedi Imbach y Christoph Flüeler, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 32 (1985); *Albertus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des 14. und 15. Jahrhunderts*, hrs. von Hoenen M. y Libera A. (de), Leiden-Nueva York-Colonia, E.J. Brill, 1995.

Ediciones: *Alberti Magni Opera omnia*, ed. Petrus Jammy, veintiún volúmenes, Lyon, 1651; *Alberti Magni Opera omnia*, ed. A. y É. Borgnet, treinta y ocho volúmenes, París, 1890-1899; *Alberti Magni Opera omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside*, Münster i.W., edición crítica en curso desde 1951.

Traducción francesa de *L'intellect et l'intelligible* por A. de Libera en la colección "Sic et non", París, Vrin, en impresión.

Buenaventura

Estudios: Bougerol Jacques-Guy, *Bibliographia Bonaventuriana*, Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata, 1974 (bibliografía de 4.842 títulos, sobre todo los años 1874-1974); Gilson Étienne, *La philosophie de saint Bonaventure*, París, Vrin, 1953; Weber Édouard-Henri, *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)* (Bibliothèque thomiste, XLI), París, Vrin, 1974; Bougerol J.G., *Introduction à saint Bonaventure* (A la Recherche de la Vérité), París, Vrin, 1988; Ratzinger J., *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure* (Théologiques), París, PUF, 1988 (trad. de *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Múnich, 1959).

Ediciones y traducciones: *Opera omnia*, ed. Collegium S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Quaracchi, 1882-1902; trad.: *Breviloquium*, trad. s. dir. J.G. Bougerol, París, 1967; *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, trad. H. Duméry, París, 1967; *Les six lumières de la connaissance humaine (= De reductione artium ad theologiam)*, trad. P. Michaud-Quantin, París, 1971; *Questions disputées sur le savoir chez le Christ*, trad.: É. H. Weber (Sagesse chrétienne), París, OEIL, 1985; *Les six jours de la création (= Collationes in Hexaemeron)*, trad. M. Ozilou (L'oeuvre de saint Bonaventure, 1), París, Desclée-Cerf, 1991.

Tomás de Aquino

Estudios: Gilson Étienne, *Le thomisme*, París, Vrin, 1972, [6^{a} edición. La mejor introducción doctrinal a Tomás de Aquino]; Torrell J.P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre* (Vestigia, 13), París-Friburgo, Cerf-Editions universitaires de Fribourg, 1993 [indispensable]; Weisheipl J.A., *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses œuvres*, traducido del inglés (Estados Unidos) por C. Lotte y J. Hoffmann, París, Cerf, 1993; Kretzmann Norman y Stump Eleonore (ed.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, 1993; Kenny Antony, *Aquinas on Mind* (Topics in Medieval Philosophy), Londres, Nueva York, Routledge, 1993; Renault Laurence, *Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin* (Philosophies), París, PUF, 1995.

Roland-Gosselin M.D., *Le "De ente et essentia" de saint Thomas d'Aquin*. Texto, notas y estudios históricos, París, Vrin, 1948; Weber Édouard-Henri, *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270*, París, Vrin, 1970; *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1254-1273)* (Bibliothèque thomiste, XLI), París, Vrin, 1974 [la noética tomista]; *La personne humaine au XIII^{e} siècle* (Bibliothèque thomiste, XLVI), París, Vrin, 1991; Putallaz F.X., *Le sens de la réflexion selon Thomas d'Aquin* (Études de philosophie médiévale, LXVI), París, Vrin, 1991; Solère Jean-Luc, "La notion de intentionnalité chez Thomas d'Aquin", *Philosophie*, 24 (1989), pp. 13-36; Michon Cyrille, "Abstractions: A propos du concept. Un dialogue entre Guillaume d'Occam et Thomas d'Aquin", en: S.Th. Bonino (ed.), *Saint Thomas au XX^{e} siècle. Actes du colloque du Centenaire de la "Revue thomiste"*, París, Éd. Saint-Paul, 1994, pp. 362-378.

Sobre la analogía del ser: colectivo, *L'Analogie*, en: *Les Études philosophiques*, 3/4 (1989) [con los ensayos de P. Aubenque, "Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être", pp. 291-304; A. De Libera, "Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être", pp. 319-345; O.Boulnois, "Analogie et univocité selon Duns Scot: la double destruction", pp. 347-369]; Ashworth Jennifer E., "Analogy and Equivocation in Thirteenth-century Logic: Aquinas in Context", *Mediaeval Studies*, 54 (1992), pp. 94-135.

Ediciones: *Opera omnia*, Turín-Roma, Marietti; *Opera omnia*, edición crítica llamada "leonina", en curso de aparición, Roma, Sainte-Sabine; *Summa theologiae*, ed. leonina, t. IV-XII, Roma, 1888 sq., que comprende particularmente: *Summa contra Gentiles*, ed. leonine, t. XIII-XIV, Roma, 1918 y 1930; *Quaestiones disputatae De veritate*, ed. leonine, t. XXII, Roma, 1970 sq.; *Sententia libri de anima*, ed. leonine, t. XLV, 1, Rome, 1984 [con una *Introducción* fundamental de R.A. Gauthier, pp. 1*-294*].

Traducciones: *Thomas d'Aquin. Contre Averroès*. La unidad del intelecto contra los averroístas seguido de Textos contra Averroes anteriores a 1270. Texto latino, trad. y bibl. por A. de Libera (GF, 713), París, Garnier-Flammarion, 1994; *Somme théologique*, París, Cerf, 1984 [refundición de la edición llamada "des jeunes"]. En imprenta, una nueva traducción de la *Somme contre les Gentils* (por Cyrille Michon *et al.*), en las Ed. Garnier-Flammarion; de próxima aparición, en 1996, una nueva traducción del *De ente et essentia* (por Cyrille Michon), en

Éd. du Seuil [en el mismo volumen: Dietrich de Freiberg, *De ente et essentia*, trad. A. de Libera].

Siger de Brabante

Ediciones: *Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, ed. B. Bazán (Philosophes médiévaux, XIII), Lovaina-París, Publications universitaires-Béatrice Nauwelaerts, 1972; *Écrits de logique, de morale et de physique*, ed. B. Bazán (Philosophes médiévaux, XIV), Lovaina-París, Publications universitaires-Béatrice Nauwelaerts, 1974.

Estudios: Gauthier René-Antoine, "Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265", *Rev. Sc. ph. th.*, 67 (1983), pp. 201-232; "Notes sur Siger de Brabant. II. Siger en 1272-1275. Aubry de Reims et la scission des Normands", *Rev. Sc. ph. th.*, 68 (1984), pp. 3-49.

Roger Bacon

Estudios: Rosier Irène y Libera A. (de), "Intention de signifier et engendrement du discours chez Roger Bacon", *Histoire, Épistémologie, Langage*, 8/2 (1986), pp. 63-79; Libera A. (de), "Roger Bacon et la référence vide. Sur quelques antécédents médiévaux du paradoxe de Meinong", en: *Lectionum varietates. Hommage à Paul Vignaux (1904-1987)* (Études de philosophie médiévale, LXV), Paris, Vrin, 1991, pp. 85-120.

Ediciones y traducciones: *Opera hactenus inedita Rogeri Baconis*, ed. R. Steele *et al.*, Oxford, Clarendon Press, 1905-1940; *Opus maius*, ed. J.H. Bridges, Oxford, Oxford University Press, 1897-1900 (reprint Minerva, 1964); *R. Baconi opera quaedam hactenus inedita*, ed. J. S. Brewer, Londres, 1859 (reprint New York, 1964): *Opus minus, Opus tertium, Compendium studii philosophiae; Rogeri Baconi Moralis philosophia*, ed. E. Massa, Verona-Zürich, 1953; *Compendium Studii Theologiae*; ed. Th. S. Maloney (*Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 20), Leiden-Colonia, 1988; *De signis*, ed. K.M. Fredborg, L. Nielsen y J. Pinborg, "An Unedited Part of Roger Bacon's *Opus maius: De signis*", *Traditio*, 34 (1978), pp. 75-136; *Summulae dialectices* I-II; ed. A de Libera, "*Les Summulae dialectices* de Roger Bacon. I.-II. *De Termino. De enuntiatione*", *AHDLMA*, 53 (1986), pp.139-289; *Summulae dialectices*, III; ed. A. de Libera, "*Les Summulae dialectices* de Roger Bacon. III. *De argumentatione*", *AHDLMA*, 54 (1987), pp. 171-278.

El siglo XIV: estudios generales

Bianchi Luca (ed.), *Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi* (Fédération internationale des Instituts d'études médiévales, Textes et études du Moyen Age, 1), Louvain-la-Neuve, 1994.

Michalsky Konstanty, *La philosophie au XIV[e] siècle. Six études*, ed. K. Flasch (*Opuscula Philosophica. Abhandlungen zur Philosophie und ihre Geschichte*, 1), Francfort, 1969.

Muralt André (de), *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes* (*Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, XXIV), Leiden-Nueva York-Colonia, E.J. Brill, 1993 [particularmente: "La doctrine médiévale de l'*esse objectivum*", pp. 90-167, y "La métaphysique occamienne de l'idée", pp.168-255].

Pluta Olaf (ed.), *Die Philosophie im 14. Und 15. Jahrhundert in memoriam Konstanty Michalsky (1879-1947)* (*Bochumer Studien zur Philosophie*, 10), Amsterdam, Grüner, 1988.

Juan Duns Scoto

Estudios: Gilson Étienne, *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952 [la obra de referencia]; "Avicenne et le point de départ de Duns Scot", *AHDLMA*, 2 (1927), pp. 89-149; Honnefelder Ludger, *Scientia trascendens. Die formale Bestimmung der Seindjeit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scotus-Suárez, Wolff-Kant-Peirce), Hamburgo, 1990; "Scotus und der Scotismus. Ein Beitrag zur Bedeutung der Schulbildung in der mittelalterlichen Philosophie", en: M. J. F. M. Hoenen, J. H. J. Schneider y G. Wieland (ed.), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages* (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 6), Leiden-Nueva York-Colonia, E. J. Brill, 1995, pp. 249-262; Wolter A. B., "The Realism of Scotus", *The Journal of Philosophy*, 6 (1964), pp. 725-736.

Obras: *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis*, en: *Opera omnia*, IV, ed. L. Wadding, Lyon, 1639, pp. 505-848 [reimpresión Gorg Olms, 1968]; *Ordinatio, liber primus*, d. 1-2, en: *Opera Omnia*, II, *Studio et cura Commissionis Scotisticae*, Civitas Vaticana, 1950; *Ordinatio, liber secundus*, d. 1-3, en: *Opera Omnia*, VII, *Studio et cura Commissionis Scotisticae*, Civitas Vaticana, 1973; *Lectura in librum I Sententiarum, prologus*, d. 7, en: *Opera Omnia*, XVI, *Studio et cura Commissionis Scotisticae*, Civitas Vaticana, 1960; *Lectura in librum II Sententiarum, prologus*, d. 1-6, en: *Opera Omnia*, XVIII, *Studio et cura Commissionis Scotisticae*, Civitas Vaticana, 1982.

Traducción: Boulnois Olivier, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant* (Épiméthée), Paris, PUF, 1988 [contiene la traducción francesa de la *Ordinatio* y, d. 3, q. 1-4; d. 8, q. 1-4 y de la *Collatio* 24].

Dietrich de Freiberg

Ediciones: los *Opera Omnia* han sido publicados en Éd. F. Meiner, Hamburgo. Particularmente: I: *Schriften zur Intellectheorie*, ed. B. Mojsisch (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, II, 1), Hamburg, Felix Meiner, 1977; II: *Schriften zur Metaphysik und Theologie*, éd. R. Imbach, M.R. Pagnoni-Sturlese, H. Steffan L. Sturlese (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Meddi Ævi*, II, 2), Hamburgo, Felix Meiner, 1980; III: *Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik*, ed. J. D. Cavigioli, R. Imbach, B. Mojsisch, M. R. Pagnoni-Sturlese, R. Rehn, L. Sturlese (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Ævi*, II, 3), Hamburgo, Felix Meiner, 1983.

Estudios: Colectivos, *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, hrsg. von Kurt Flasch (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Ævi*, Beiheft, 2), Hamburgo, Felix Meiner, 1984; Flasch Kurt, "Kennt die mittelalterliche Philosophie die

konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg", *Kant-Studien*, 63 (1972), pp. 182-206; "Zum Ursprung der neutzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter", *Philosophisches Jahrbuch*, 85 (1978), pp. 1-18; "Die Seele im Feuer. Aristotelische Seelenlehre und augustinisch-gregorianische Eschatologie bei Albert von Köln, Thomas von Aquino, Siger von Brabant und Dietrich von Freiberg", en: *Albertus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des 14. und 15. Jahrhunderts*, Hrsg. von M. J. F. M. Hoenenh et A. de Libera, Leiden, E.J. Brill, 1995; Imbach Ruedi, "Prétendue primauté de l'être sur le connaître. Perspectives cavalières sur Thomas d'Aquin et l'école dominicaine allemande", en: *Lectionum varietates. Hommage à Paul Vignaux*, pp. 121-132; Mojsisch Burkhard, *Die Theorie des Intelleks bei Dietrich von Freiberg* (Beihefte zu Dietrich von Freiberg Opera Omnia, Beiheft, 1), Hamburgo, 1977; "Dynamik der Vernunft bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart", en: *Abendländische Mystik im Mittelalter*, hrsg. von Kurt Ruh, Symposium Kloster Engelberg 1984, Stuttgart, 1986, pp. 135-144.

Meister Eckhart

Estudios: Brunner Fernand, *Maître Eckhart* (Philosophes de tous les temps, 59), París, 1969; Gandillac Maurice (de), "La 'dialectique' de Maître Eckhart", en: *La mystique rhénane*, París, 1963, pp. 59-94; Lossky Wladimir, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (Études de philosophie médiévale, XLVIII), París, 1973; Libera Alain (de), *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart* (Points. Sagesses), París, Éd. du Seuil, 1994; Libera Alain (de) y Zum Brunn Émilie, *Maître Eckhart. Metáphysique du Verbe et Théologie Négative* (Bibliothèque des Archives de Philosophie, 42), París, Beauchesne, 1994 [2ª edición].

Obras colectivas: *Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart*, hrsg. von Heinrich Stirnimann und Ruedi Imbach (Dokimion, 11), Friburgo (Suiza), 1992; *Maître Eckhart à Paris, Une critique médiévale de l'ontothéologie, Les Questions parisiennes n.1 et n.2 d'-Eckhart*, Estudios, textos e introducciones por É. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera, P. Vignaux y É. Wéber (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des sciences religieuses, LXXXVI), París, 1984; *Meister Eckhart der Prediger: Festschrift zum EckhartGedenkjahr*, hrsg. Im Auftrag der Dominikanerprovinz "Teutonia" von Udo M. Nix und Raphael Öchslin, Friburgo-Basilea-Viena, 1960; *Meister Eckhart heute*, hrsg. von Wolfgang Böhme. Beiträge von Karl Albert, Alois M. Haas, Dietmar Mieht, Josef Zapf, Josef Sudbrack und Wolfgang Böhme (Herrenalber Texte, 20), Karlsruhe, 1980.

Ediciones y traducciones: *Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke*, Stuttgart, en curso de aparición; J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart. Les traités*, París, Éd. du Seuil, 1971; *Sermons* (1-30), París, Éd. du Seuil, 1974; *Sermons* (31-59), 1978; *Sermons* (60-86), 1979; *Maître Eckhart, Le Commentaire de la Genèse, précédé des Prologues.*, por F. Brunner *et al.* (*L'œuvre latine de Maître Eckhart = OLME*, 1), París, Cerf, 1984; *Le commentaire de l'Évangile selon saint Jean. Le prologue* (ch.1, 1-18), por A. de Libera *et al.* (OLME, 6), 1989; *Maître Eckhart, Traités et sermons*, por A. de Libera (GF 703), París, Garnier-Flammarion, 1995 [3ª edición].

Ockham y el nominalismo del siglo XIV

McCord Adams Marilyn, *William Ockham*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1987 [2 vol. *La somme sur la pensée d'Ockham*. Indispensable]; Alféri Pierre, *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, París, Éditions de Minuit, 1989 [una introducción filosófica a Ockham]; Paqué Ruprecht, *Le statut parisien des nominalistes*, trad. É. Martineau (Épiméthée), París, PUF, 1985 [un punto de vista heideggeriano sobre el nominalismo. Importante para Buridan]; Panaccio Claude, *Les mots, les concepts et les choses*. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui (Analytiques, 3), Montreal-París, Bellarmin-Vrin, 1991 [un clásico del acercamiento "analítico"]. Un punto de vista crítico sobre el ockhamismo es dado por Michon Cyrille, *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam* ("Sic et non"), París, Vrin, 1994.

Biard Joël, *Logique et théorie du signe au XIV^e siècle*, París, Vrin, 1989; Boehner Philotheus, *Collected articles on Ockham* (Franciscan Institute Publications, philosophy series, 12), St. Bonaventure, NuevaYork-Lovaina-Paderborn, 1958; Courtenay William J. y Tachau Katherine, "Ockham, Ockhamists and the English-German Nation at Paris, 1339-1341", *History of Universities*, 2 (1982), pp. 53-96; Kaluza Zénon y Vignaux Paul (ed.), *Preuve et raisons à l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV^e siècle*, París, Vrin, 1984; Courtenay William J., "The Reception of Ockham's Thought at the University of Paris", en: Z. Kaluza, P. Vignaux (ed.), *Preuve et raisons*, pp. 43-64; "The Reception of Ockham's Thought in Fourteenth-Century England", en: Hudson A. y Wilks M. (Ed.), *From Ockham to Wyclif*, Oxford, Blackwell, 1987, pp. 89-107; "Was there an Ockhamist School?", en: M. J. F. M. Hoenen, J.H.J. Schneider y G. Wieland (ed.), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages* (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 6), Leiden-Nueva York-Colonia, E. J. Brill, 1995, pp. 263-292; Bos E.P. y Krop H.A. (ed.), *Ockham and Ockhamists* (Artistarium Supplementa, IV), Nijmegen, Ingenium Publishers, 1987; Kaluza Zénon, *Les Querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et réalistes aux confins du XIV^e et XV^e siècles*, Bérgamo, Lubrina, 1988 [fundamental para Gerson y Juan de Maisonneuve]; Oberman H. A., *The Harvest of medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1963 [un clásico]; Panaccio Claude, "Référence et représentation", *L'âge de la science*, 3 (1990), París, Odile Jacob, pp. 287-299; Trapp Damasius, "Augustinian Theology of the Fourteenth Century", *Augustiniana*, 6 (1956), pp. 146-247; Vignaux Paul, *Nominalisme au XIV^e siècle*, Montreal, 1948 [reimpresión París, Vrin-reprises, 1981], Vignaux Paul, "La problématique du nominalisme médiéval peut-elle éclairer des problèmes actuels?", *Revue philosophique de Louvain*, 75 (1977), pp. 293-331; Panaccio Claude, "Intuition, abstraction et langage mental dans le théorie occamiste de la connaissance", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1992/1, pp.61-81; "La philosophie du langage de Guillaume d'Occam", en: S. Ebbesen (ed.), *Sprachtheorien in Spätantike*, pp. 184-206.

Edición: *Guillelmi de Ockham, Opera philosophica* (siete volúmenes aparecidos desde

1974); *Opera theologica* (diez volúmenes aparecidos desde 1967), Franciscan Institute, Saint Bonaventure, Nueva York.

Traducciones: *Guillaume d'Occam, Commentaire sur le livre des Prédicables de Porphyre*, precedido del "Proème" del *Commentaire sur les livres de l'art logique*, introd. L. Valcke, trad. R. Galibois, Sherbrooke, 1978; *Guillaume d'Ockham. Prologue au Commentaire sur les huit livres de la Physique*, Introd. y trad. por R. Imbach y M.H. Méléard, en: *Philosophes médiévaux des XIIIe et XIVe siècles* (10/18), París, 1986, pp. 281-306; Guillaume d'Ockham, *Prologue du Commentaire des Sentences, question I* (extrait), en: A. de Muralt, "La connaissance intuitive du néant et l'évidence intuitive du *je pense*", *Studia philosophica*, XXXVI, Basilea, 1976, pp. 109-128; *Guillaume d'Ockham, Somme de logique, Première partie*, trad. J. Biard, Mauvezin, TER, 1988.

Juan Buridán

Estudios: De Rijk Lambert M., "John Buridan on Universals", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1992/1, pp. 35-59; Bos Egbert P., "Mental Verbs in Terministic Logic. John Buridan, Albert of Saxony, Marsilius of Inghen", *Vivarium*, 16 (1978), pp. 55-69; Van Der Lecq Ria, "John Buridan on Intentionality", en: E.P. Bos (ed.), *Mediaeval Semantics and Metaphysics. Studies dedicated to L.M. De Rijk* (Artistarium Supplementa, 2), Nijmegen, Ingenium Publishers, 1985, pp. 281-290.

Traducción francesa de los *Sophismata* de Buridan por Joël Biard en la colección "Sic et non", París, Vrin, 1993.

Física nominalista y calculadores

Goddu A., *The Physics of William of Ockham* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 16), Leiden-Colonia, E.J. Brill, 1984; Wilson Curtis, *William Heytesbury. Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics* (The University of Wisconsin. Publications in Medieval Science, 3), Madison, The University of Wisconsin Press, 1956 [siempre actual]; Longeway John, *William Heytesbury. On Maxima et Minima. Chapter 5 of Rules for Solving Sophismata, with an anonymous fourteenth-century discussion. Translated, with an Introduction and Study* (Synthese Historical Library, 26), Dordrecht, Reidel, 1984 [para la matematización]; Murdoch John, "*Subtilitates Anglicanae* en: Fourteenth Century Paris: John of Mirecourt and Peter Ceffons", en: M. P. Cosman y B. Chandler (ed.), *Machaut's World. Science and Art in the Fourteenth Century* (Annals of the New York Academy of Sciences, 314), 1978, pp. 51-86; "*Scientia mediantibus vocibus*. Metalinguistic Analysis in Late Medieval Natural Philosophy", en: *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, Miscellanea Mediaevalia*, 13/1, 1981, pp. 73-106; Sylla Edith, "The Oxford Calculators", *[CHLMPh]*, 1982, pp. 540-563; "The Fate of the Oxford Calculatory Tradition", en: *L'Homme et son univers...*, 1986, pp. 692-698.

Para una historia general de la física medieval: Grant Edward, *La physique au Moyen Age. VIe-XVe siècle*, trad. P.A. Fabre (Bibliothèque d'histoire des sciences), París, PUF, 1995 [con una bibliografía actualizada].

Ver igualmente el volumen colectivo *Itinéraires d'Albert de Saxe. Paris-Vienne au XIVe*

siècle, ed. J. Biard (Études de philosophie médiévale, LXIX), París: Vrin, 1991 [importante contribución de H. Hogonnard Roche] y Funkestein Amos, *Théologie et imagination scientifique. Du Moyen Age au XVIIe siècle*, trad. Jean-Pierre Rostchild (Théologiques), París, PUF, 1995.

Via antiqua, via moderna. Las censuras del nominalismo

Courtenay William J., "The Register of the University of Paris and the Statutes against the *Scientia Occamica*", *Vivarium*, 29 (1991), pp. 13-49; Hübener W., "Die Nominalismus-Legende. Über das Missverhältnis zwischen Dichtung und Wahrheit in der Deutung der Wirkungsgeschichte des Ockhamismus", en: N. Bolz y W. Hübener (ed.), *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für J. Taubes*, Würzburg, 1983, pp. 87-111.

Ghisalberti Alessandro, "Via antiqua e via moderna dal tardo medioevo al rinascimento", en: Collectif, *Platonismo e aristotelismo nel mezzogiorno d'Italia (sec. XIV-XVI)*, Palermo, Officina di Studi medievali, 1989, pp. 25-38.

Kaluza Zénon, "Les sciences et leurs langages. Note sur le statut du 29 décembre 1340 et le prétendu statut perdu contre Ockham", en: L. Bianchi (ed.), *Filosofia e teologia nel Trecento*, pp. 197-258; "Le Statut du 25 septembre 1339 et l'Ordonnance du 2 septembre 1276", en: O. Pluta (ed.), *Die Philosophie im 14. und15. Jahrhundert*, pp. 343-351; "La crise des années 1474-1482: L'interdiction du nominalisme par Louis XI", en: M. J. F. M. Hoenen, J. H. J. Schneider y G. Wieland (ed.), *Philosophy and Learning*, pp. 293-327; "Les étapes d'une controverse. Les nominalistes et les réalistes parisiens de 1339 à 1482", en: A. Le Boulluec (ed.), *La controverse religieuse et ses formes*, París, Cerf, 1995, pp. 297-317; *Nicolas d'Autrécourt. Ami de la vérité*, en: la *Histoire littéraire de la France*, t. XLII, fasc. 1, París, 1995 [monumental estudio que vuelve caducos todos los trabajos anteriores]; Moody E. A., 1947, "Ockham, Buridan, and Nicolas of Autrecourt: The Parisian Statutes of 1339 and 1340", *Franciscan Studies*, 7, p. 113-146 [reimpresión en: *Studies in Medieval Philosophy, Science, and Logic*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1975, pp. 113-146]; Thijssen J. M. M. H., 1990, "Once again the Ockhamist Statutes of 1339 and 1340: Some new perspectives", *Vivarium*, 28, pp. 136-167.

La política

La obra de referencia es la monumental *Histoire de la pensée politique médiévale*, Burns James Henderson (ed.), trad. J. Ménard (Léviathan), París, PUF, 1993.

Rivière J., *Le problème de l'Eglise et de l'État au temps de Philippe le Bel. Étude de théologie positive* (Spicilegium sacrum Lovaniense, 8), Lovaina-París, 1926; Coleman Janet, "*Ratio* and *Dominium* according to John of Paris and Marsilius of Padua", en: *Preuve et Raisons à l'Université de Paris. Logique, Ontologie et Théologie au XIVe siècle*, ed. Z. Kaluza y P. Vignaux (Études de Philosophie Médiévale. Hors série), París, Vrin, 1984, pp. 65-81; Miethke J., "*De potestate papae*. Ein Typus politiktheoretischer Literatur im späten Mittelalter", en: *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Lovaina, 1982, pp. 193-211; Scholz R., *Die Publizistik zur Zeit Philipps des*

Schönen und Bonifaz' VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters, Stuttgart, 1903; Ercole F., *Il pensiero politico di Dante*, Milán, 1926-1928 (2 vol.); Imbach Ruedi, "Dante Alighieri", *Lexikon des Mittelalters*, vol. III, Múnich, 1984, pp. 553-558.

Traducciones: Dante Alighieri. *Monarchia. Studienausgabe*, trad. alemana de R. Imbach y Ch. Flüeler, Stuttgart, 1989 [para el comentario, así como para la traducción]; *La monarchie*, trad. fr. M. Gally, pref. de C. Lefort (Littérature et politique), París, Belin, 1993.

Los cristianos, el judaísmo y el Islam

La obra de referencia es Dahan Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age* (Patrimoines), París, Cerf, 1990.

El *Corpus Islamo-Christianum*, publicado bajo la dirección de Ludwig Hagemann y Adel Th. Khoury, ha acometido la edición de los principales documentos (texto original y traducción francesa, alemana o española). Tres series:

Series Graeca (1: Georges de Trébizonde, *De la vérité de la foi des chrétiens*, trad. A.Th. Khoury, CIS-Verlag, Altenberge, 1987, 2: Bartholomaios von Edessa, *Confutatio Agarendi*, trad. al. K. P. Todt, Würzburg, Echter Verlag-Altenberge, Oros Verlag, 1988; 3: Johannes Damaskenos und Theodor Abû Qurra, *Schriften zum Islam*, trad. al. R. Glei, *loc. cit.* 1995; 4/1: Manuel II, Palaiologos, *Dialoge mit einem Muslim*, I, trad. K. Förstel, *loc. cit.*, 1993; 4/2: Manuel II, Palaiologos, *Dialoge mit einem Muslin*, II, trad. K. Förstel, *loc. cit.*, 1995).

Series Latina (1:Petrus Venerabilis, *Schriften zum Islam*, trad. al. R. Glei, Altenberge, CIS-Verlag, 1985; 2: Thomas von Aquin, *De rationibus fidei*, trad. al. L. Hagemann y R. Glei, *loc. cit.*, 1987; 3: Raimundi Martini, *Capistrum Iudaeorum*, I, trad. esp. A. Robles Sierra, Würzburg, Echter Verlag-Altenberge, Oros Verlag, 1990; 4: Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo / De statu Sarracenorum*, trad. al. P. Engels, ed. cit., 1992; Raimundi Martini, *Capistrum Iudaeorum*, II, trad. Esp. A. Robles Sierra, *loc. cit.*, 1993.

Series Arabica-Christiana (1: Paul d'Antioche, *Traités théologiques*, trad. P. Khoury, Würzburg, Echter Verlag-Altenberge, Oros Verlag, 1994).

Ver igualmente: Inghetto Contardo, *Disputatio contra Iudaeos*, texto y trad. Gilbert Dahan (auteurs latins du Moyen Age), París, Les Belles Lettres, 1993 [excelente introducción a las polémicas medievales]. Para Raimundo Lulio, cf. Courcelles Dominique (de), *La parole risquée de Raymond Lulle. Entre le judaïsme, le christianisme et l'islam* (Problèmes et controverses), París, Vrin, 1993. Para una síntesis general sobre la España medieval: Santiago-Otero Horacio (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la península Ibérica* (Rencontres de philosophie médiévale, 3), Turnhout, Brepols, 1994.

Cronología

476	Deposición de Rómulo Augústulo.	
485		Muerte de Proclo.
489		Clausura de la Escuela de Edesa por Zenón.
496	Bautismo de Clovis.	
524		† Boecio.
526	Muerte de Teodorico.	
527-565	Justiniano emperador bizantino.	
529		Clausura de la Escuela de Atenas por Justiniano. Juan Filópono, *Contra Proclo*.
529-532		Prisciano de Lidia, *Solutiones ad Chosroem*.
530	Fundación de la abadía de Monte Casino	
531-579	Khusraw I, emperador sasánida.	
c. 532		Los filósofos atenienses se instalan en Harrân.
c. 533-538		Simplicio, *Comentarios*.
536		† Sergio de Reschaina.
552-554	Narsés derrota a los godos.	
554	Los bizantinos recuperan el sur de España.	
570	Nacimiento de Mahoma.	
571		† Pablo de Persia.
571-572	Los bizantinos pierden Córdoba ante los visigodos.	
610	Primeras revelaciones de Mahoma.	
611-629	Guerra de Bizancio con los persas sasánidas.	
626	Sitio de Constantinopla por los persas y los ávaros.	

627-628	Heraclio llega a las puertas de Nisibis.	
629	Derrota final de los sasánidas. Caída de los últimos puertos bizantinos en España. Fin de la reconquista visigoda	
633		† Isidoro de Sevilla.
660-750	Imperio sirio-palestino de los omeyas. Damasco, centro del mundo musulmán.	
663	Desembarco de Constante II en Tarento. Sitio de Benevento. Derrota de los bizantinos ante los lombardos.	
680	Acuerdos de paz de Constantino IV con los lombardos.	
711-712	Conquista de España por Tārik y Musa ibn Nusayr.	
717	Los árabes son detenidos en Constantinopla.	
730	Edicto iconoclasta de León III el Isáurico.	
735		† Beda el Venerable
740	Victoria de León III sobre los árabes en Akroinón.	
750	Fin del califato omeya.	
750-861	Apogeo del califato abasí de Bagdad.	
751	Toma de Ravena por los lombardos. Fin del exarcado bizantino.	
c. 754		† Juan Damasceno.
754	Concilio iconoclasta de Hiereia.	
786	Concilio de Nicea: condena de los inconoclastas. Masacre de los descendientes de Hasan Fakhkh.	
809		m. Harūn al-Rashīd.
814		† Carlomagno.
833		m. al-Ma'mūn.
840-875	Carlos II el Calvo, rey de Francia (emperador, 875-877).	
842		Serments de Strasbourg.

850		Los hārranianos toman el nombre de sabeos. Juan Escoto Eriúgena, *La predestinación divina*.
c. 860		Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*.
861-945	Declinación del califato abasí.	
c. 866		m. Kindī.
867	Cisma de Focio: separación de las Iglesias de Oriente y de Occidente. Basilio I inicia la guerra de reconquista contra los árabes.	
868	Basilio I toma Ragusa a los árabes.	
c. 869		† Gotescalco.
873		† Hunayn ibn Ishāq.
877		† Juan Escoto Eriúgena.
882		† Hincmar de Reims
891		† Focio
901		m. Thābit ibn Qurra.
908-910	Ubayd Allāh funda la dinastía de los fatimidas.	
925		m. Rāzī.
929	El emir de Córdoba asume el título de "Califa".	
935		m. Ash'arī.
940		† Mattā.
945-1050	Decadencia del califato abasí. Regencia buyida.	
950		m. al-Fārābī.
c. 956		m. Ishāq al-Isrā'īlī.
961	Nicéforo Focas toma Creta a los árabes.	
962	Fundación del monasterio de Gran Laura en el monte Athos.	
969	Nicéforo Focas despoja de Antioquía a los árabes.	
974		† Yahyā ibn 'Adī.
982-985		Miskawayh, *Tratado de ética*.
987	Coronación de Hugo Capeto.	

989	Conversión a la ortodoxia de los rusos de Kiev.	
1028		† Fulberto de Chartres.
1029		m. Miskawayh.
1031-1060	Enrique I, rey de Francia.	
1037		m. Avicena.
1051		m. Ibn Gabirol.
1055	Entrada de los turcos seldjúkidas en Bagdad.	
1060-1108	Felipe I, rey de Francia.	
1064		m. Ibn Hazm.
1066	Batalla de Hastings.	
1071	Toma de Bari por Roberto Giscardo. Fin de la presencia bizantina en Italia.	
1076		Anselmo de Canterbury, *Monologion*.
1078		† Miguel Pselo.
c. 1078		Anselmo de Canterbury, *Prosogion*.
1085	Toma de Toledo por Alfonso VI de Castilla.	
1086-1147	Reino de los almorávides en la España musulmana.	
1088		† Berengario de Tours.
1089		† Lanfranco de Pavía.
c. 1093		Ghazâlî, *Tahâfut al-falâsifa* (*Las incoherencias de los filósofos*).
1094	Toma de Valencia por El Cid.	
1095-1099	Primera cruzada.	
1108-1137	Luis VI el Gordo, rey de Francia.	
1111		m. Ghazâlî.
c. 1120		† Eustrato de Nicea.
c. 1125		Abelardo, *Ética*.
c. 1125-1150		Jacobo de Venecia traduce a Aristóteles.
c. 1130		Abelardo, *Logica Ingredientibus*.
1137-1180	Luis VII el Joven, rey de Francia.	
1139		m. Ibn Bajja.

1141		Abelardo, *Diálogo*. m. Judá Ha-Léví.
1142		† Abelardo. † Adelardo de Bath.
1143-1180	Manuel I, emperador bizantino.	
1147-1150	Segunda cruzada.	
1147-1269	Reino de los almohades en la España musulmana.	
1147	Rogerio de Sicilia se apodera de Corfú y saquea Tebas y Corinto.	
1148		Bernardo Silvestre, *De mundi universitate*.
1149	Manuel I despoja a los normandos de Corfú.	
1151		† Gundissalinus.
1153		m. Sharastânî. † Bernardo de Claraval.
1155	Desembarco de Ancona	
1158	Fin de las empresas bizantinas en Occidente.	
c. 1160		Juan de Salisbury, *Policraticus*.
c. 1164		m. Abûl-Barakât al-Baghdâdî.
c.1175		Juan de Salisbury, *Metalogicon*.
1177		Hugo Eteriano, *De sancto et immortali Deo*.
1179-1223	Felipe Augusto, rey de Francia.	
1180		Alain de Lille, *Anticlaudianus*.
c. 1182-1193		Averroes, *Comentarios de Aristóteles*.
1185		m. Ibn Tufayl.
1187	Saladino retoma Jerusalén.	
1189-1199	Ricardo Corazón de León, rey de Inglaterra.	
1190		Maimónides, *Moreh Nebukhim* (*Guía de los indecisos*).
1191	Tercera cruzada	
1198		m. Averroes.
1200	Privilegio de Felipe Augusto en favor de las escuelas de París.	

1202	Cuarta cruzada.	† Alain de Lille.
1204	Toma de Constantinopla por los cruzados. *Partitio Romaniae.*	m. Maimónides.
1204-1261	Imperio latino de Constantinopla.	
1209	Comienzo de la cruzada albigense. Saqueo de Béziers.	
1210	Aristóteles prohibido en París.	
1212	Batalla de Las Navas. Reconquista de España por los cristianos.	
1214	Batalla de Bouvines.	
1215	Estatuto de Robert de Courçon.	
1217	Los dominicos llegan a París.	
1217-1219	Quinta cruzada.	
1219	Los franciscanos llegan a París.	
c. 1220		Guillermo de Auxerre, *Summa aurea.*
c. 1220-1230		Miguel Escoto traduce a Averroes.
c. 1220-1235		Miguel Escoto traduce a Aristóteles.
1221		† Domingo de Guzmán.
1226		† Francisco de Asís.
1229	Sexta cruzada. Tratado de Jaffa.	
1231	Gregorio X confirma la prohibición de Aristóteles .	† Guillermo de Auxerre.
1236		† Felipe el Canciller.
1241	Condena de la teología "griega" en París.	
1242	Comienzo de las invasiones mongolas.	
1245		† Jean de la Rochelle. † Alejandro de Hales.
1248	Séptima cruzada. Fundación del *studium generale* de Colonia por Alberto Magno. Por edicto real, destrucción del *Talmud* en París.	
1250	Cautiverio de San Luis.	
1253		† Roberto de Grosseteste.
1258	Toma de Bagdad por los mongoles. Fin del califato abasí.	

1261-1282	Miguel VIII Paleólogo, emperador de Bizancio.	
1263	Urbano III reafirma las prohibiciones de 1231.	
c. 1266-1273		Tomás de Aquino, *Suma teológica.*
1267		Roger Bacon, *Opus maius.*
1268	Batalla de Tagliacozzo. Carlos de Anjou se apodera del reino de Nápoles.	Traducción de los *Elementos de teología de Proclo* por Guillermo de Moerbeke. Siger de Brabante, *Quaestiones in III De Anima.*
1270	Primeras condenas de la filosofía en París. † San Luis.	Alberto Magno, *De quindecim problematibus.* Tomás de Aquino, *De unitate intellectus contra averroistas.* m. Ibn Sab'īn.
1271	Toma del Krak de los caballeros	
1274		m. Nasīr al-Dīn al-Tūsī. † Tomás de Aquino † Buenaventura. Siger de Brabante, *Cuestiones sobre la moral.*
1277	Condena de 219 tesis filosóficas en París. Condenas de Oxford.	
1280		† Alberto Magno.
1285-1314	Felipe IV el Hermoso, rey de Francia.	
1286		† Guillermo de Moerbeke.
1291	Toma de San Juan de Acre.	
1292		Roger Bacon, *Compendium studii theologiae.*
1294-1298		Eckhart, *Instrucciones espirituales.*
c. 1296		Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili.*
1301-1302		Gil de Roma, *De ecclesiastica potestate.*
1302-1303		Duns Escoto, *Reportata Parisiensa.*
1303	Bonifacio VIII excomulga a Felipe el Hermoso. Atentado de Anagni.	
1304-1307		Dante, *El banquete.*

1305	Excomunión de los judíos partidarios de la filosofía por Rabbi Salomón ben Adret.	
1306		† Juan de París.
1307		† Jorge Paquimeres.
1308		† Duns Escoto.
1309	El Papado se instala en Avignon.	
1310	Suplicio de Margarita Porrete.	Dante, *La monarquía.*
1314-1347	Luis IV de Baviera, emperador de Alemania.	
1317-1329		Gersonida, *Milhamot Adonai (Guerras del Señor).*
1320-1325		Buridán, *Suma de lógica.*
1321		† Dante.
1323		Ockham, *Suma de lógica.*
1326		Eckhart, *El despojamiento.*
1327-1377	Eduardo III, rey de Inglaterra.	
1328	Felipe VI de Valois sucede al último Capeto directo.	† Eckhart. m. Ibn Taymiyya
1329	Condena de Eckhart por Juan XXII.	
c. 1335-1341		Barlaam de Seminara, *Opúsculos contra los hesicastas.*
1337	Comienzo de la Guerra de los Cien Años.	
1339	Primer estatuto antiockhamista en París.	
1340	Batalla de la Eclusa. Segundo estatuto antiockhamista en París.	
1344		m. Gersonida. Thomas Bradwardine, *La causa de Dios.*
1346	Batalla de Crécy.	
1347-1350	Peste Negra, flagelantes. Pogromos.	
1349		† Ockham. † Robert Holkot.
1350	† Felipe VI de Valois.	Gregorio Palamas, *Los ciento cincuenta capítulos.*
1350-1364	Juan II el Bueno, rey de Francia.	

1355		m. Îjî
c. 1355		Alberto el Sajón, *Lógica muy útil.*
1356	Batalla de Poitiers. Cautiverio de Juan II.	
1356-1358	Agitación en París (Étienne Marcel). *Jacquerie.*	
1358		† Gregorio de Rimini. † Buridán † Adam Wodeham.
1359		† Gregorio Palamas.
1360		† Nicéforo Grégoras. Bertoldo de Moosburgo, *Comentario sobre los elementos de teología de Proclo.*
1362		m. Moisés de Narbona.
1364-1380	Carlos V, rey de Francia.	
1369		† Prókoros Kydones.
1370	Du Guesclin es nombrado condestable.	
1374		† Petrarca
1375-1376		Juan Wyclif, *De la soberanía civil.*
1380		Calisto Angelikoudes, *Kata Thomâ Akinatûn (Contra Tomás de Aquino).*
1380-1422	Carlos VI, rey de Francia.	
1384		† Wyclif.
1390		† Alberto el Sajón.
1391	Revueltas antijudías en España.	
1391-1425	Manuel II, emperador de Bizancio.	
1392	Locura de Carlos VI.	
1402		Juan Gerson, *Contra la curiosidad de los estudiantes.*
1407	Asesinato de Luis de Orléans.	
1415	Batalla de Azincourt. Concilio de Constanza. Suplicio de Juan Hus.	
1416	Suplicio de Jerónimo de Praga.	
1418		† Juan de Maisonneuve.
1419	Asesinato de Juan sin Miedo.	
1429	Coronación de Carlos VII.	† Gerson.

1431	Suplicio de Juan de Arco.	
1431-1439	Concilio de Basilea.	
1433		Nicolás de Cusa, *La concordancia católica.*
1438	*Pragmática sanción de Bourges*: afirmación de las libertades galicanas.	
1438-1445	Concilio de Florencia-Ferrara.	
1439		Gemisto Pletón, *De las diferencias entre Platón y Aristóteles.*
1440		Nicolás de Cusa, *La docta ignorancia.*
c. 1452		† Gemisto Pletón.
1453	Toma de Constantinopla por los turcos.	
1455-1471	Guerra de las dos Rosas	
1460		† Heimerico del Campo.
1461		Villon, Testamento. Nicolás de Cusa, *Lo no-otro.*
1461-1483	Luis XI, rey de Francia.	
1464		† Nicolás de Cusa.
1469		Marsilio Ficino, *Comentario sobre el Banquete de Platón.*
1470	Primera impresión en La Sorbona.	
1472		† Jorge Escolarios. † Juan Besarión.
1474	Edicto de Senlis: prohibición del nominalismo en París.	
1477	Muerte de Carlos el Temerario.	
1481	Abrogación del Edicto de Senlis.	
1490		Eliya Delmedigo, *Behinat ha-dat (Examen de la religión).*
1492	Caída del reino de Granada. Expulsión de los judíos de españa.	
1497	En Padua, Nicola Leonico Tomeo inaugura la lectura de Aristóteles en griego.	m. Eliya Delmedigo.

Índice de nombres y de títulos

Este índice reúne los nombres de autores, críticos y títulos de obras literarias anónimas mencionadas en el desarrollo, con la exclusión de aquellos que figuran en la bibliografía. Según el uso, el orden de aparición de los autores se ha establecido de acuerdo con su nombre.

A

B

C

D

H

I

J

K

L

M

T

U

V

W

Y

Z